

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**

MILTON GRÉGORY GRECO

A ESPIRITUALIDADE CÓSMICA EM TEILHARD DE CHARDIN

CURITIBA

2023

MILTON GRÉGORY GRECO

A ESPIRITUALIDADE CÓSMICA EM TEILHARD DE CHARDIN

Trabalho apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Teologia.

Orientador: Prof. Dr. Marcial Maçaneiro

CURITIBA

2023

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Edilene de Oliveira dos Santos CRB 9 / 1636

G791e 2023	Greco, Milton Grégory A espiritualidade cósmica em Teilhard de Chardin / Milton Grégory Greco ; orientador: Marcial Maçaneiro. -- 2023 110 f. ; 30 cm Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2023 Bibliografia: p. 105-110 1. Teologia. 2. Espiritualidade. 3. Ecologia. 4. Teilhard de Chardin, Pierre. I. Maçaneiro, Marcial, 1966-. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Teologia. III. Título CDD 20. ed. – 230
---------------	---

MILTON GRÉGORY GRECO

A ESPIRITUALIDADE CÓSMICA EM TEILHARD DE CHARDIN

Projeto de Pesquisa do Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia
Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial para obtenção do título de
Mestre em Teologia

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcial Maçaneiro (Presidente e Orientador)

Prof. Dr. Afonso Tadeu Murad - Convidado Externo

Prof. Dr. Roberto Nentwig – Convidado Interno

Curitiba, 03 de março de 2023



Programa de
**PÓS-GRADUAÇÃO
EM TEOLOGIA
PUCPR**

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO N.º 0072023 DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Aos três dias de março de dois mil e vinte e três, reuniu-se às catorze horas, por videoconferência, a Banca Examinadora constituída pelos docentes: Prof. Dr. Marcial Maçaneiro, Prof. Dr. Afonso Murad e Prof. Dr. Roberto Nentwig, para examinar a Dissertação do mestrando Milton Grégory Greco, ano de ingresso 2021, aluno do

Programa de Pós-Graduação em Teologia, Área de concentração: Teologia Sistemático-Pastoral - Linha de Pesquisa: Teologia, Evangelização e Diversidade Religiosa. O mestrando apresentou a dissertação intitulada A espiritualidade cósmica de Teilhard de Chardin. O candidato fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos Membros da Banca e, após a defesa, foi APROVADO pela Banca Examinadora, com indicação de publicação. A sessão encerrou-se às 15h50. Para constar, lavrou-se a presente Ata, que segue assinada pelo presidente da Banca Examinadora e pela coordenação do Programa. Os avaliadores participaram da banca de Defesa de Dissertação por videoconferência e estão de acordo com termos acima.

Prof. Dr. Marcial Maçaneiro - Presidente/Orientador
Prof. Dr. Afonso Tadeu Murad - Convidado Externo
Profa. Dr. Roberto Nentwig - Convidado Interno



Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia
Stricto Sensu

Rua Imaculada Conceição, 1155. Prado Velho - Cep 80215-901 - Curitiba/PR
Telefone: 41-3271-1359 www.pucpr.br/ppgt

Quando chegou o momento em que Deus resolvera realizar diante de nossos olhos a sua Encarnação, teve que suscitar antes, no Mundo, uma virtude capaz de atraí-lo até nós. Precisava de uma Mãe que o engendrasse nas esferas humanas. Que fez então? Criou a Virgem Maria, isto é, fez aparecer na Terra uma pureza tão grande, que, nessa transparência, lhe fosse possível concentrar-se até se manifestar como Menino (TEILHARD DE CHARDIN, 1981, p. 109).

Dedico este trabalho à Virgem Maria, na firme esperança de que, por seu auxílio, seremos um dia todos participantes da plenitude de Cristo.

AGRADECIMENTOS

A Deus, eterna Verdade e Causa do universo, que por infinita benevolência se digna sustentar e orientar todas as coisas rumo à feliz consumação.

À Beatíssima Virgem Maria, a quem Deus cumulou de todas as graças, por sua presença materna a me amparar e guiar em todos os instantes.

Aos meus pais, Milton Greco e Sandra Ap. Oliveira Greco, por serem verdadeiros baluartes onde encontro sustento para manter-me em pé e para progredir no caminho da vida; À minha irmã, Mariane Greco, que com sua amizade me ampara e enche de grande alegria.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Marcial Maçaneiro, pela generosidade e disposição em me acompanhar e instruir. Também pelo grande incentivo e paciência diante de minhas crises ou atrasos.

À Diocese de Campo Mourão; ao bispo, Dom Bruno Elizeu Versari, e a meus formadores.

Aos membros da banca examinadora, Prof. Dr. Afonso Murad e Prof. Dr. Roberto Nentwig, pela disposição em avaliar este trabalho e também pelas preciosas dicas, desde o processo de Qualificação.

Ao meu amigo e irmão de caminhada, Matheus Manholer de Oliveira, por seus preciosos conselhos e orações, e por todo o auxílio durante a redação da pesquisa.

Aos familiares, amigos e a todos os que contribuíram direta ou indiretamente durante esse tempo, por terem compartilhado comigo dos momentos felizes, e por terem me apoiado nas dificuldades.

Por fim, a Teilhard de Chardin, a quem considero um intercessor e amigo além do tempo e do espaço.

RESUMO

O presente trabalho busca desenvolver uma análise introdutória da espiritualidade de Teilhard de Chardin, a fim de extrair de seu arcabouço elementos teológicos que corroborem com as atuais discussões, sobretudo no que diz respeito ao cuidado com a Casa Comum. Os dados apresentados foram obtidos a partir de levantamento bibliográfico das obras do autor, bem como de comentadores e estudiosos de seu pensamento. Teilhard de Chardin é um dos pioneiros na busca por uma síntese da realidade capaz de conjugar as ciências naturais, a filosofia e a teologia. Diante das atuais discussões sobre uma espiritualidade ecológica e integral, a pesquisa sente-se interpelada a procurar quais aspectos do pensamento teilhardiano podem contribuir na promoção dessa postura ecológica, hoje tão necessária para a continuidade da vida no Planeta. Para isso, o trabalho percorre o itinerário de Teilhard de Chardin, desde sua busca por situar o ser humano na imensidão da obra criadora (primeiro capítulo), até o significado da Pessoa de Cristo, como centro da humanidade e do mundo (segundo capítulo), para a partir disso explicitar as contribuições do autor na área da espiritualidade, sobretudo para a ecologia integral (terceiro capítulo). As reflexões de Teilhard de Chardin mostram-se preciosas diante da imensa crise existencial vivida pela humanidade dos tempos atuais. A obra do autor constitui-se como apelo a um despertar para o sentido maior da existência humana sobre a Terra. Observa-se que o pensamento teilhardiano apresenta fundamentos coerentes para que a humanidade empreenda um caminho de evolução espiritual, tão necessária sobretudo na atualidade, marcada por problemas sociais, econômicos, políticos e ambientais.

Palavras-chave: Teilhard de Chardin. Espiritualidade. Ecologia.

ABSTRACT

The present work seeks to develop an introductory analysis of the spirituality of Teilhard de Chardin, in order to extract from its framework theological elements that corroborate with the current discussions, especially with regard to the care for the Common Home. The data presented were obtained from a bibliographic survey of the author's works, as well as commentators and scholars of his thought. Teilhard de Chardin is one of the pioneers in the search for a synthesis of reality capable of combining the natural sciences, philosophy and theology. Faced with the current discussions about an ecological and integral spirituality, the research feels challenged to look for which aspects of Teilhardian thought can contribute to the promotion of this ecological posture, so necessary today for the continuity of life on the Planet. For this, the work follows the itinerary of Teilhard de Chardin, from his quest to place the human being in the immensity of the creative work (first chapter), to the meaning of the Person of Christ, as the center of humanity and the world (second chapter), in order to make explicit the author's contributions in the area of spirituality, especially for integral ecology (third chapter). Teilhard de Chardin's reflections are invaluable in the face of the immense existential crisis experienced by humanity in current times. The author's work constitutes an appeal for an awakening to the greater meaning of human existence on Earth. It is observed that Teilhardian thought presents coherent foundations for humanity to undertake a path of spiritual evolution, which is so necessary especially today, marked by social, economic, political and environmental problems.

Keywords: Teilhard de Chardin. Spirituality. Ecology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1 A INTERAÇÃO ENTRE HUMANIDADE E COSMOS	14
1.1 ASSOCIAÇÃO ENTRE A VIDA DO AUTOR E SEU PENSAMENTO	17
1.2 A HIPERFÍSICA TEILHARDIANA	21
1.3.1 A Criação e o Tempo	31
1.3.2 O poder espiritual da matéria	35
1.3.3 A Lei de Complexidade-Consciência	41
1.3.4 O homem e a consumação do movimento cósmico	45
2 A CRISTOLOGIA CÓSMICA	47
2.1 A ENCARNAÇÃO COMO MISTÉRIO DE UNIFICAÇÃO	49
2.1.1 A Encarnação à luz da Redenção: o pecado original	51
2.1.2 Cristo-Universal: a união com a matéria.....	55
2.2 OS ATRIBUTOS CÓSMICOS DE CRISTO	59
2.3 A CONSUMAÇÃO DA CRISTOGÊNESE.....	66
2.4 O MEIO DIVINO.....	70
3 A ESPIRITUALIDADE TEILHARDIANA	81
3.1 A VISÃO SACRAMENTAL DO MUNDO	83
3.2 POR UMA ESPIRITUALIDADE ECOLÓGICA E INTEGRAL	92
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	106
REFERÊNCIAS	108

INTRODUÇÃO

Dentre as áreas de estudo da teologia, a espiritualidade figura como um campo abrangente e denso, dotado de nuances que dialogam com as demais disciplinas teológicas e, de certa maneira, as coroam. As fundamentações bíblicas, as investigações dogmáticas e as aplicações pastorais encontram na espiritualidade a seiva que enche de sentido e confere razão de ser à busca pelo conhecimento racional de Deus e de tudo o que O envolve. Por esse motivo, o presente trabalho busca desenvolver uma análise introdutória da espiritualidade de Teilhard de Chardin, a fim de extrair de seu arcabouço elementos teológicos que corroborem com as atuais discussões e necessidades humanas, sobretudo no que diz respeito ao cuidado com a *Casa Comum*.¹

Teilhard de Chardin é um dos pioneiros na busca por uma síntese da realidade capaz de conjugar as ciências naturais, a filosofia e a teologia. Seu desejo em desertar um olhar coerente e harmônico diante do fenômeno da existência o levou a desenvolver um pensamento marcadamente inovador, místico, cientificamente atento e subjetivamente voltado à Deus e sua Revelação na história. O interesse deste trabalho é investigar como a teoria teilhardiana se estrutura, sobretudo no que diz respeito à espiritualidade. Diante das atuais discussões sobre uma espiritualidade ecológica e integral, a pesquisa visa procurar quais aspectos do pensamento de Teilhard de Chardin podem contribuir na promoção dessa postura ecológica, hoje tão necessária para a continuidade da vida no Planeta.

Está claro que o objetivo do autor, em sua época, não foi promover uma espiritualidade ecológica. Ainda não havia, na primeira metade do século XX, discussões significativas a esse respeito, e nem mesmo a noção dos impactos da ação humana no meio ambiente. Apesar disso, infere-se que o pensamento teilhardiano pode apresentar relevantes contribuições para que se favoreça a relação do ser humano com Deus através do amor para com a natureza criada e, consequentemente, essa natureza seja preservada.

Primeiramente, entende-se aqui espiritualidade como uma visão de mundo que pressupõe o transcendente e abre-se para algum tipo de relação consciente com o

¹ Termo cunhado pelo Relatório Brundtland (1987), da Comissão Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, a fim de ressaltar a profunda interligação e interdependência entre todos os seres sobre o Planeta, que é chamado *Casa Comum* justamente para indicar essa realidade.

mesmo. Existem tantas formas de espiritualidade quanto são os seres humanos, haja vista ser única a maneira como cada indivíduo relaciona-se com a transcendência – com a realidade espiritual. Apesar disso, existem correntes espirituais que propõem um *caminho* a ser seguido e possuem um *estilo* próprio. Teilhard de Chardin é uma das pessoas que propõem um itinerário a ser empreendido por todo aquele que busca encarar a existência sob uma perspectiva que conjugue a fé cristã e os dados das ciências. Ele próprio, como padre e também cientista, empreendeu esse caminho, e apresenta uma síntese que, segundo ele próprio, tem como objetivo despertar o sentido de um necessário olhar para a realidade. Aquele que se coloca sob a perspectiva do autor, muito antes de julgar sua qualidade científica ou sua ortodoxia doutrinária, encontra um verdadeiro tesouro de experiência mística com Deus, com o ser humano e com o mundo ao redor.

Nesse sentido, o trabalho percorre o itinerário de Teilhard de Chardin, desde sua busca por situar o ser humano na imensidão da obra criadora, até o significado da Pessoa de Cristo, como centro da humanidade e do mundo, para a partir disso explicitar as contribuições do autor na área da espiritualidade, sobretudo a espiritualidade ecológica e integral. Para isso, busca-se apresentar primeiramente o quanto a vida desse pensador e sua obra encontram-se profundamente associadas. Teilhard conjuga em si próprio o ser sacerdote jesuíta, amante e estudioso das ciências naturais e, ao mesmo tempo, um teólogo com fortes traços de místico. Todos esses aspectos de sua pessoa contribuíram para que ele oferecesse ao mundo um pensamento complexo, original e enriquecedor.

À vista disso, os dois primeiros capítulos percorrem alguns dos principais temas do pensamento do autor, em busca de elementos fundamentais para evidenciar no terceiro capítulo a contribuição de Teilhard para uma espiritualidade ecológica e integral. Após as considerações sobre a relação entre a vida do autor e a construção de seu pensamento, busca-se apresentar no primeiro capítulo o seu método de análise da realidade, a partir daquilo que ele denomina *Hiperfísica*. É dentro desse tema que se torna possível então adentrar a teologia da Criação de Teilhard de Chardin – aspecto essencial para que seja compreendida sua visão de mundo, bem como o local e o papel do ser humano na realidade criada.

Após as considerações antropológicas, adentra-se no segundo capítulo com a dimensão cristológica e soteriológica do pensamento teilhardiano. A teologia do autor é marcadamente cristocêntrica. Por isso, é por meio da Cristologia que sua

espiritualidade ganha forma e fundamento. Primeiramente, reflete-se sobre o Mistério da Encarnação como premissa para o encadeamento lógico das considerações de Teilhard de Chardin sobre os atributos cósmicos de Cristo e a consumação da obra criadora.

Por fim, a noção de Meio Divino abre definitivamente o campo da espiritualidade teilhardiana, trabalhada de maneira mais específica no capítulo terceiro. O autor defende uma visão sacramental do mundo e, a partir disso, é possível colher de suas reflexões aspectos que convergem para a promoção de uma espiritualidade ecológica e integral, dada a sua perspectiva holística da realidade e o significado profundo que o mundo material encerra para ele.

A pesquisa traz como título *A Espiritualidade Cósmica em Teilhard de Chardin* justamente pela consciência de que uma espiritualidade cósmica não é necessariamente ecológica, haja vista ser possível viver uma experiência espiritual por meio da Criação sem, contudo, preocupar-se com seu verdadeiro valor e com sua preservação. O desejo de Teilhard, de fato, parece ter sido despertar a consciência humana para a unidade e o propósito do *Todo*, sem ater-se ao que diz respeito às especificidades ou necessidades desse *Todo*, algo com que uma espiritualidade ecológica indispensavelmente deve se preocupar. Apesar disso, o intento da pesquisa é demonstrar os aspectos da espiritualidade cósmica teilhardiana que podem apresentar desdobramentos significativos para as reflexões atuais sobre a espiritualidade ecológica e integral.

Os dados apresentados foram obtidos a partir de levantamento bibliográfico das obras do autor, bem como de comentadores e estudiosos de seu pensamento. Além disso, outros autores foram consultados, ainda que de maneira breve. Longe de desejar esgotar um tema tão complexo e abrangente, o presente trabalho deseja, como Teilhard, despertar o olhar do leitor para que empreenda também um caminho de busca pelo encontro com Deus na beleza e perfeição da grande obra cósmica.

1 A INTERAÇÃO ENTRE HUMANIDADE E COSMOS

Pois de sua plenitude todos nós recebemos, graça por graça
(Jo 1,16)

Ao longo da história, o ser humano apresenta uma profunda inquietação que o leva a buscar constantemente as razões de sua existência. O anseio pelo sentido da realidade perpassa o intelecto da humanidade em todos os períodos de seu itinerário sobre a Terra. À medida em que conhece a realidade a sua volta, concomitantemente, o homem descobre a si mesmo – cosmologia e antropologia conjugam-se numa intrínseca relação.

A maneira como a humanidade se relaciona com o cosmos sofreu influências no decorrer do tempo. Muitos foram os mitos, as teorias, as explicações mágicas ou matemáticas – a maior parte com a intenção de situar o ser humano na inesgotável e complexa teia da natureza à sua volta. A filosofia, como busca pela apreensão racional da existência, conduziu as demais ciências à investigação do mundo. Por um longo período, imperou no pensamento ocidental a perspectiva teocêntrica, na qual Deus e seu mistério eram o ponto de partida para se explicar a realidade.

O advento da Modernidade marca, na história do pensamento, a mudança da visão de mundo eminentemente teocêntrica, para uma perspectiva antropocêntrica. Através de um breve e sucinto resgate histórico, já é possível perceber o desenvolvimento desse novo ponto de partida para a compreensão do cosmos: no século XVI, Nicolau Copérnico (1473-1543), questiona o modelo proposto por Aristóteles (384-322), corroborado pela cosmologia de Cláudio Ptolomeu (90-168), que colocava a Terra como centro do universo. Ademais, Galileu Galilei (1564-1642), empreende descobertas cruciais que fundamentam o paradigma heliocêntrico, segundo o qual a Terra é apenas um entre os demais planetas que gravitam ao redor do Sol.

Isaac Newton (1643-1727), por sua vez, com a Teoria da Gravidade e suas leis, empreende uma significativa mudança nos desdobramentos da física moderna. Já no século XX, a física que até então era pautada nas Leis de Newton experimenta uma expressiva transformação pela publicação de Albert Einstein (1879-1955), com a Teoria da Relatividade. Einstein questiona algumas teses de Newton, sobretudo ao afirmar que a velocidade da luz é superior à da gravidade e que os planetas permanecem em órbita não porque o Sol os atrai, e sim porque a força gravitacional

da estrela forma uma curvatura no espaço-tempo², por isso os demais astros, menores, permanecem ao seu redor.

Além das descobertas físicas, o pensamento de Einstein possibilitou significativas mudanças no modo como o ser humano se compreende no cosmos. Ao afirmar que o tempo é relativo, a tese einsteiniana engloba a ideia de que há um determinado momento em que as coisas passaram a existir, ou seja, existe história.

À vista disso, observa-se a existência de uma relação intrínseca entre o desenvolvimento científico e o pensamento filosófico-teológico. Há uma conexão diretamente proporcional entre ambos. Ao descobrirem os mistérios cosmológicos, os seres humanos, ao mesmo tempo, conhecem a si mesmos. No entanto, isso por muito tempo foi interpretado de maneira diversa pelos pensadores modernos. Na maioria das vezes, considerou-se mais uma relação inversamente do que diretamente proporcional entre o desenvolvimento científico e o conhecimento filosófico-teológico, já que o pensamento moderno é caracterizado pelo antropocentrismo, isto é, o homem é concebido como o centro do universo.

O antropocentrismo acentua-se ainda mais na passagem para a contemporaneidade, com a publicação da *Crítica da Razão Pura*, por Immanuel Kant (1724-1804). Ao questionar os fundamentos da metafísica tradicional, Kant realiza aquilo que ele mesmo denomina uma *Revolução Copernicana*, pois, assim como Copérnico colocou o Sol como centro do Universo, Kant coloca o sujeito como centro do conhecimento, e não mais o objeto em si. Em outras palavras, o mundo deve se adequar às condições dos seres humanos, já que o espaço e o tempo “não existem” – são categorias do próprio sujeito (cf. KANT, 2015).

Kant influencia peremptoriamente o pensamento posterior a ele, tanto que a própria teologia sofre seus efeitos. Sob essa perspectiva, pensar sobre Deus torna-se um contrassenso, já que Ele agora deve se sujeitar às suas criaturas (cf. KANT, 2015). A partir das ideias kantianas, torna-se possível que Friedrich Nietzsche (1844-1900) afirme a morte de Deus (2012, p. 137), e consequentemente a morte da metafísica, pelo despertar do *sono dogmático*.

² Pela Teoria da Relatividade Geral, Einstein inaugura essa noção de espaço-tempo que altera significativamente a perspectiva newtoniana, segundo a qual o espaço e o tempo constituem-se como valores absolutos. Ao contrário do que Newton supunha, o tempo e o espaço encontram-se fundidos e são dependentes do observador, reguláveis por uma equivalência entre a massa e a energia.

Os positivistas e os lógicos, por sua vez, pensam o mundo a partir de relações lógico-rationais, em que se torna impossível postular a existência de Deus, já que Ele foge dos princípios axiológicos de verdadeiro e falso. Nesta tradição se encontra Ludwig Wittgenstein (1889-1951) que afirma ser a linguagem o princípio do conhecimento – todas as análises a respeito da verdade estão redutíveis a ela. Wittgenstein questiona a respeito da estrutura do mundo e afirma: “Sentimos que mesmo quando todas as *possíveis* questões da ciência fossem resolvidas os problemas da vida ficariam ainda por tocar” (WITTGENSTEIN, 1995, p. 32).

O caminho percorrido pelo pensamento trouxe consequências tanto positivas quanto negativas. Não se trata aqui de generalização, no entanto, algumas características são bem marcantes e passíveis de destaque no mundo atual. Se por um lado a humanidade cresceu em capacidade técnica e conhecimento do universo e de si mesma, por outro, reduziu a profundidade do olhar sobre os mistérios que envolvem o cosmos e perdeu em espiritualidade e mística. A natureza passou a ser vista, sobretudo, de forma mecânica e tecnicista. O ser humano reduziu-se a um mero fruto de processo biológico, perdido na solidão cósmica, e Deus foi compreendido como distante e alheio à realidade, sem sentido ou significado.

À vista disso, Teilhard de Chardin pode ser considerado, dentre outros, um dos feixes luminosos na teologia e na ciência contemporânea, pois sua abordagem conjuga diferentes perspectivas e oferece uma reflexão mais integral sobre a realidade. A maneira como o autor compreende o cosmos em relação a Deus, bem como a interação do ser humano com o mundo, proporciona equilíbrio entre as abordagens teocêntricas e antropocêntricas. Ademais, a relação de Teilhard com as ciências naturais e o diálogo proposto por ele entre as investigações científicas e as reflexões teológicas são de grande valia para que se promova, nos tempos atuais, uma espiritualidade enraizada na realidade, capaz de interagir saudavelmente com a ciência e demais saberes e que seja, ao mesmo tempo, mística e transcendente.

Para que seja possível apresentar a espiritualidade teilhardiana, neste primeiro capítulo busca-se explicitar a interação entre humanidade e cosmos no pensamento de Teilhard de Chardin, por meio da análise da metodologia empregada por ele e da maneira como construiu sua teoria.

1.1 ASSOCIAÇÃO ENTRE A VIDA DO AUTOR E SEU PENSAMENTO

As ideias de Teilhard de Chardin coadunam-se à maneira como ele viveu. Diversos biógrafos concordam entre si ao afirmarem que o homem Teilhard integrava muito bem na personalidade os variados aspectos de seu ser – sacerdote, teólogo, paleontólogo e, por que não, místico. O pensamento brotou a partir da inter-relação de cada uma dessas realidades que compunham sua pessoa. Por isso, é praticamente uma exigência intrínseca conhecer a vida do autor para que seja possível adentrar a obra com maior segurança apreciativa. “Para se compreender bem a doutrina, é necessário familiarizar-se com o homem” (SMULDERS, 1995, p. 15).

O pensamento de Teilhard tem por característica a constante busca pelo Absoluto, a partir da reflexão sobre o sentido último da realidade humana e cósmica. Dessa base despontam seus raciocínios sobre evolução e fracasso, vida e morte, graça e esforço, Deus e Mundo³, entre outros aspectos que, longe de apresentarem-se como antagônicos, formam no escopo do pensamento teilhardiano um conjunto sintônico. Todo o seu esforço, segundo ele próprio, teve por objetivo lançar as bases para uma nova etapa na construção do Reino de Deus e do Corpo de Cristo: “Não ambiciono senão ser lançado nos fundamentos do que se vai construir” (TEILHARD DE CHARDIN, 1988, p. 24).

A reflexão teilhardiana propõe uma nova maneira de enxergar o mundo. Seu objetivo é fornecer pistas, intuições e novos caminhos para se vislumbrar a realidade. Não se trata, portanto, da busca por formular novos conceitos ou um sistema de pensamento totalmente organizado (cf. VASCONCELOS, 2018). Por isso:

à primeira leitura [da obra de Teilhard], um espírito sobretudo formado pelas disciplinas escolásticas [...] vê-se facilmente desconcertado. Pergunta por si mesmo do que se trata: Ciência, Filosofia ou Teologia? E ver-se-á tentado, conforme as ocasiões, a censurar ao autor a ausência de explicação sobre tal ou tal assunto teológico ou, pelo contrário, a censurar-se uma misturada de perspectivas [...] Todos estes erros de interpretação têm uma fonte em comum: o leitor não se colocou, ao ler as páginas, no ponto de vista a partir do qual as escreveu o autor; pois este, por muito que tal não seja claro aos olhos de alguns, manteve-se perfeitamente consciente do seu objectivo, do plano em que trabalhou [...] (TRESMONTANT, 1961, p. 30).

³ Os termos com a inicial maiúscula expressam, dentro do pensamento teilhardiano, conceitos-chave postulados por ele que vão além do significado ou dimensão puramente físicos. Trata-se, geralmente, de uma realidade a qual o autor deseja dar ênfase e consistência. Nesta pesquisa, respeita-se a grafia de Teilhard quanto aos termos com inicial maiúscula, quando os mesmos estão diretamente relacionados ao que ele quis expressar quando os utilizou.

Por conseguinte, apesar de ter obtido reconhecimento científico por seu trabalho, Teilhard transita entre os saberes científicos, filosóficos e teológicos. O autor integra uma espécie de plano intermediário ou fronteiro entre cada uma dessas áreas. A partir de sua linguagem científica e simultaneamente mística, Teilhard construiu seu inovador pensamento. Foi corajoso ao propor uma hermenêutica da fé cristã em diálogo com as investigações científicas sobre a natureza (cf. VASCONCELOS, 2018). Ainda que considere a Revelação como esteio de seu pensamento, não deixa de acreditar que uma reflexão imparcial sobre a totalidade dos fenômenos cósmicos também será capaz de chegar a uma visão sobre o Universo que se harmonizará com a doutrina cristã (cf. SMULDERS, 1995).

A abordagem peculiar de Teilhard e a originalidade de seu pensamento são atribuídas, ao menos parcialmente, a elementos de sua biografia que o levaram a pensar a realidade do mundo a partir das experiências vivenciadas. O caráter marcadamente pessoal de suas teorias expressa o quanto ele próprio estava mergulhado naquilo que propunha:

Mais do que um sistema lógico de princípios e consequências, o pensamento de Teilhard é como um organismo vivo, todo presente em qualquer uma de suas partes, e intimamente conexo com a pessoa e a sua história (MARTINAZZO, 1968, p. 37).

Marie-Joseph Pierre Teilhard de Chardin nasceu na região central da França, em Sarcenat, no dia 1º de maio de 1881. Desde a infância, interessou-se pela geologia e a botânica, acostumado a observar atentamente a natureza, fascinado sobretudo pelos minerais. A atração que sentia pela matéria o levou progressivamente aos estudos geológicos e, simultaneamente, ao crescimento na fé, pois desde muito cedo apresentava também profunda devoção e piedade cristã, inspirado pela mãe, conforme ele mesmo afirma:

tudo o que eu sei, é que graças a uma espécie de hábito adquirido desde sempre, eu nunca experimentei, em nenhum momento de minha vida, a menor dificuldade em recorrer a Deus como a um supremo *Alguém* [...]. Sorvido com o leite, um 'sentido' sobrenatural do Divino fluiu em mim ao lado do sentido 'natural' da plenitude. Cada um dos dois 'gostos' exigia ocupar todo o espaço; nenhum conseguia suprimir o outro. [...] 'o Deus de minha mãe' era, antes de tudo, para mim como para ela, o Verbo *Encarnado*. Deste único chefe, através da Humanidade de Jesus, um primeiro contato se encontrava desde o início estabelecido entre as duas metades, a 'cristã' e 'pagã', de meu ser profundo (TEILHARD DE CHARDIN, 2002, p. 52-53).

Teilhard ingressou na Companhia de Jesus em 1899, onde dedicou-se aos estudos filosóficos e teológicos. Durante esse tempo estudou na Inglaterra e também ministrou aulas de física e química no Egito. Suas anotações daquele período já revelam o profundo sentido que possuía de um mundo imerso em Deus. Além disso, é nessa época que Teilhard passa a considerar e a investigar a Teoria da Evolução proposta por Charles Darwin (1809-1882). Após a ordenação sacerdotal em 1911, Teilhard estuda Paleontologia no Museu de História Natural em Paris (cf. BARJON; LEROY, 1965). Com o início da Primeira Guerra Mundial em 1914, ele é obrigado a interromper os estudos e a servir nos campos de batalha como carregador de macas dos feridos, além de se tornar capelão do exército. É no contexto inóspito da guerra que se torna claro o grande otimismo teilhardiano, característica preponderante de seu pensamento:

Lançado nos extremos, entre a vida e a morte, não se deixou dominar pelo terror e pela alienação, mas manteve uma confiança tenaz no poder da vida, que de todas as lutas e de todas as crises nasce com mais pujança. [...] Jamais cedeu ao pessimismo, que em certas circunstâncias se torna uma tentação quase insuperável. Aos seus olhos, na dura e cruel provação por que passavam os homens, germinava o embrião de uma nova humanidade, mais bela e mais potente (MARTINAZZO, 1968, p. 44-45).

Depois da Guerra, Teilhard torna-se professor de Geologia no Instituto Católico de Paris em 1920, e dois anos após defende sua tese de doutorado em Ciências na Sorbonne. Em 1923, participa de uma missão paleontológica na China, onde passa a residir a partir de 1925, como numa espécie de exílio imposta pela Companhia de Jesus, preocupada com as implicações de seu pensamento, impedindo-o de publicar seus textos. Na China, Teilhard integra o grupo de pesquisa que descobre o *Sinantropo*,⁴ uma subespécie do *Homo Erectus*,⁵ em 1929. O autor volta a residir em seu país de origem apenas em 1946, quando busca novamente autorização eclesiástica para publicar sua obra, o que lhe é novamente negado (cf. ARCHANJO, 1980). Ao longo da vida, apesar do exílio, Teilhard realizou muitas expedições em vários países e participou de várias conferências, sendo reconhecido pela comunidade científica internacional, inclusive com prêmios e honrarias. Já por parte da Igreja, nunca recebeu aprovação. Suas obras foram publicadas algum tempo após

⁴ Fósseis encontrados numa expedição nas proximidades de Pequim, na China, entre os anos de 1923 e 1929.

⁵ Espécie extinta de homínídeo, considerada a primeira do gênero *Homo*.

sua morte, ocorrida durante uma estadia em Nova York, no ano de 1955 (cf. SMULDERS, 1965).

Os biógrafos de Teilhard são concordes em afirmar que seu pensamento segue o movimento de sua vida e amadurece juntamente com ela: “[...] o pensamento de teilhardiano é profundamente orgânico. Não podemos compreendê-lo sem seguir fielmente seu encaminhamento” (MERMOD, 1969, p. 39). Os eventos de sua vida o levaram a refletir e interpretar a realidade à luz de seu amor simultâneo pela ciência e pela fé. A vida no seio da família, os estudos no seminário, a guerra, as incompreensões dos superiores religiosos, as viagens, o exílio..., tudo isso influenciou Teilhard a buscar o sentido da realidade numa perspectiva que situa a pessoa humana no curso da história e antevê seu destino final, munido da certeza de que a fé, corretamente compreendida e vivenciada, responde aos anseios e limites impostos pela existência tanto individual quanto cósmica:

Se a intuição central, como quer Bergson, é a alma e o fermento do pensamento que, para poder alcançá-la, se desdobra e se explica em linguagem múltipla, em Teilhard esta intuição brota da experiência existencial, do sentido profundo do drama contemporâneo e da certeza de que o cristianismo e o homem, actualmente dissociados, são complementares e indispensáveis um ao outro (RIDEAU, 1965, p. 35).

Em outras palavras, a busca empreendida por Teilhard possui marca existencial, uma vez que está centrada na reflexão sobre a finalidade do ser humano e, com ele, de todo o universo. A empresa do autor se dá pela própria experiência da insatisfação humana, que sente as dores da incompletude e da fragilidade em meio à multiplicidade dos fenômenos existenciais (cf. RIDEAU, 1965).

Ao desenvolver seu pensamento teológico a partir das experiências concretas de sua espiritualidade, Teilhard oferece uma perspectiva excepcionalmente pessoal e mística da fé cristã. Trata-se de um enfoque audaz e criativo, interdisciplinarmente intenso. Não há preocupação em seus escritos de demonstrar argumentos formais e doutrinários, senão aquilo que ele próprio formulou a partir de suas reflexões, que não deixam, contudo, de beber das fontes da teologia acadêmica. Enquanto a imensa maioria dos teólogos se preocupa em apresentar formalmente suas argumentações acadêmicas, Teilhard busca oferecer alimento espiritual àqueles que o leem, por meio de uma perspectiva mais orgânica e interdisciplinar, pautada na experiência. Pode-se dizer que Teilhard colocou antecipadamente em prática aquilo que Mircea Eliade (1907-1986) iria observar posteriormente: os maiores avanços intelectuais da

humanidade não acontecem dentro das universidades, e sim no meio interdisciplinar da experiência (cf. KING, 2002). “Em Teilhard, a teologia prolonga-se em *espiritualidade*, ciência da acção que se tem de realizar para o cumprimento último do destino do homem e do universo” (RIDEAU, 1965, p. 42).

Após essas observações sobre a construção do pensamento do autor, intrinsecamente relacionado à sua história de vida, pode-se então adentrar propriamente em sua abordagem metodológica.

1.2 A HIPERFÍSICA TEILHARDIANA

Teilhard compreende a ciência a partir de uma visão ampla, segundo a qual é missão do cientista investigar a realidade de maneira abrangente, refletindo sobre o futuro e sobre a dimensão espiritual, sem deter-se apenas ao passado ou ao material. “Apoiado em sua experiência pessoal, acreditava descobrir na técnica a passagem da ciência moderna para a religião e a mensagem cristã” (SMULDERS, 1995, p. 24). Sua investigação a respeito do surgimento da vida sobre a Terra levou-o a considerar a necessidade de um olhar em direção ao futuro do planeta e dos seres vivos sobre ele. Teilhard acrescenta uma dimensão antropológica às ciências da natureza – como a Geologia e a Paleontologia – para ele, é impossível ignorar o Fenômeno Humano⁶ e suas consequências no plano terrestre. Por isso, uma ciência que foca apenas nas estruturas mortas do passado ou em aspectos puramente geológicos acaba tornando-se incompleta (cf. SMULDERS, 1995).

O autor busca unificar a realidade de modo totalizante, e através desse empreendimento termina por aproximar o Cosmos do ser humano, o espírito da matéria e Deus do mundo. Teilhard constitui um *novo saber*, uma visão da realidade sob o prisma do único *Todo* dinâmico a evoluir espiritualmente no espaço-tempo. A abordagem teilhardiana é denominada por ele como *Hiperfísica*, pois unifica as

⁶ “Pela expressão ‘Fenômeno Humano’, entendemos aqui o fato experimental do surgimento, no nosso Universo, do poder de refletir e de pensar. Durante imensos períodos, a Terra foi certamente privada de toda manifestação propriamente vital. Depois, durante um período igualmente imenso, ela apenas deixou transparecer, na camada de matéria organizada que surgiu em seu meio sólido ou aquoso, alguns sinais de espontaneidade e de consciência irreflexiva (o animal sente e percebe, mas não parece saber que sente e percebe). Finalmente, a partir de uma época relativamente recente, a espontaneidade e a consciência adquiriram na Terra, na zona de vida tornada humana, a propriedade de se isolarem, de se individualizarem diante de si mesmas. O Homem sabe que sabe. Emerge de sua acção. Domina-a, mesmo que de maneira débil. Pode pois abstrair, combinar e prever. Ele reflete. Ele pensa” (TEILHARD DE CHARDIN, 2006, p. 15-16).

ciências humanas prolongadas das ciências naturais e as coroa pelas ciências filosófico-teológicas (cf. ARCHANJO, 1980). A história é encarada por Teilhard como realidade a ser interpretada a partir da junção das diversas áreas do conhecimento. No entanto, não deixa de defender a divisão das ciências em cada área específica. É à hiperfísica que cabe dedicar-se ao Todo, como ciência que se prolonga das demais e realiza a síntese de seus resultados (cf. TEILHARD DE CHARDIN, 1988).

Ademais, a abordagem mística sobre a realidade, tão essencial dentro do pensamento teilhardiano, não pode ser negligenciada quando se analisa a reflexão do autor. Caso contrário, corre-se o risco de se perder o âmago de sua reflexão que sintetiza inspiradoramente a essência da união mística com Deus. Teilhard envolve, pela abordagem hiperfísica, toda a realidade numa visão espiritualizada e permeada pela luz do Absoluto divino. Isso lhe rendeu a acusação de panteísmo. No entanto, seu pensamento sempre aponta para Deus como o Ser superior que se manifesta em todas as coisas, sem confundir-se com elas – antes, as atrai e eleva a Si (cf. SUDBRACK, 2007). Isso fica claro quando Teilhard afirma: “Graças a um tipo superior de hábito, em nenhum momento da minha vida senti a mínima dificuldade de me dirigir a Deus como a um alguém superior” (TEILHARD DE CHARDIN, 2006, p. 173).

Apesar da intenção de Teilhard em abranger de maneira universal a totalidade dos fenômenos, sua lógica da realidade é consciente da própria impossibilidade de expressar os pormenores de cada fenômeno cósmico. A intenção do autor reside na composição de uma síntese que recolhe a essência dos fenômenos e os ordena num todo coerente e direcionado (cf. RIDEAU, 1965). Sobre isso, ele afirma:

Discutindo, como cientista, perspectivas científicas, devo me ater e me aterei estritamente ao exame e à disposição das aparências, ou seja, dos ‘fenômenos’. Concentrando-me nas ligações e na sucessão que esses fenômenos manifestam, não me ocuparei pois com suas causalidades profundas. Nada mais que o Fenômeno. Porém, todo o Fenômeno. Meu único objetivo, e minha verdadeira força, [...], é simplesmente, repito-o, procurar *ver*, ou seja, desenvolver uma perspectiva *homogênea* e *coerente* de nossa experiência geral ampliada para o Homem (TEILHARD DE CHARDIN, 2006, p. 6).

Pode-se nominar por *Fenomenologia*⁷ o método empregado por Teilhard, desde que o termo seja considerado de maneira geral e abrangente. O autor propõe

⁷ “O que Teilhard elabora se aproxima muito mais de uma espécie de ‘ciência intermediária’, incluindo de uma parte um elemento científico, e de outra, um elemento declaradamente ultra-científico. Ele mesmo com frequência designa o seu pensamento como sendo uma espécie de fenomenologia. Pode-se, com vantagem, conservar a palavra. Dada, porém, a equivocidade desse termo pelo conteúdo

uma nova visão lógica e intelectual da realidade, fundada na coerência da totalidade dos fenômenos, a partir da observação dos fatos e da sua consequente interpretação, baseada na *afirmação do ser* sobre uma realidade Absoluta que se manifesta em todas as coisas no Universo. Em outras palavras, a fenomenologia teilhardiana procura interpretar a realidade concreta numa perspectiva de síntese, à luz da plenitude de Deus, que atrai todo o real a Si próprio e confere-lhe sentido: “Positiva, lógica e ontológica, esta fenomenologia também é *histórica* porque o real apresenta-se como temporal, tanto à intuição quanto à reflexão. O ser manifesta-se como devir e como progresso para um *fim*, debaixo da forma, da figura e do sinal dos fenômenos” (RIDEAU, 1965, p. 41).

A metodologia empregada por Teilhard em suas reflexões parte da *extensão de conceitos*, isto é, a busca por alargar ao máximo o significado e o sentido de cada termo, chegando a associar ao mesmo vocábulo novos e diferentes aspectos, o que resulta em conceitos novos e diferentes da ideia original significada por determinada expressão. Ainda que essa característica tenha enriquecido seu pensamento, Teilhard é constantemente alvo de críticas e de mal-entendidos. Um exemplo disso é seu uso do termo *fenômeno*, que para ele designa muito mais do que aquilo que a própria fenomenologia compreende sobre essa mesma expressão (cf. KING, 2002).

A fenomenologia teilhardiana tem por objetivo compreender todos os fenômenos do universo, tanto físicos quanto espirituais, sob o prisma de um único e mesmo processo evolutivo ordenado. O autor é convicto em considerar o mundo uma unidade inteligível. Seu raciocínio dedutivo encontra correspondência nas análises transcendentais da filosofia, ainda que ele não atribua alcance filosófico às suas reflexões (SMULDERS, 1995). Sobre sua perspectiva de síntese, ele afirma:

O Homem não poderia se ver completamente fora da Humanidade; nem a Humanidade fora da Vida, nem a Vida fora do Universo. Essa visão será, pois, científica, no sentido amplo; discernirá a disposição e a sucessão dos fatos (dos fenômenos) e procurará, como toda ciência, as hipóteses que irão tornar coerentes essas disposições (TEILHARD DE CHARDIN, 2006, p. 5).

Em outras palavras, pode-se afirmar que Teilhard compreende o Mundo como um só fenômeno que se desdobra e se prolonga numa marcha progressiva e organizada, direcionada a uma finalidade, um termo. Apesar disso, o autor afasta-se

diverso que recebe em Kant, Hegel, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Ricoeur, Sartre, etc., cumpre averiguar em que sentido Teilhard o entende e utiliza [...]” (MARTINAZZO, 1968, p.180).

da ideia de finalismo determinante, isto é, a realidade cósmica orienta-se na direção de uma finalidade e ao mesmo tempo está naturalmente sujeita ao que Teilhard denomina *tenteios* – espécies de *acazos dirigidos* – múltiplas tentativas que auxiliam a finalidade da criação e, à medida em que são bem-sucedidas, adentram o campo de atração da causa final (Cf. TEILHARD DE CHARDIN, 1988).

O autor deixa claro que a sede pelo absoluto e pela compreensão da totalidade o acompanha desde a infância: “Tão longe quanto eu retrocedo em minhas lembranças (até antes dos meus dez anos), eu registrava em mim a existência de uma paixão claramente dominante: a paixão pelo Absoluto” (TEILHARD DE CHARDIN, 1981, p. 17). A busca incessante pela compreensão do fenômeno universal levou Teilhard a aderir como pressuposto básico de sua hiperfísica a Teoria da Evolução das Espécies, proposta pelo naturalista britânico Charles Darwin (1809-1882). Ainda que seja evolucionista, Teilhard diferencia-se de Darwin e de outros cientistas que compreendem a Evolução sob a perspectiva do triunfo das espécies mais fortes sobre as mais fracas, numa luta genética pela sobrevivência. Para o teólogo jesuíta, a evolução é marcha orientada ao transcendente e, ainda que haja uma seleção natural, existe fundamentalmente unidade e harmonia em todo o processo, ainda que essa harmonia não esteja, por hora, plenamente manifesta⁸ (cf. TEILHARD DE CHARDIN, 1988). O que fica para trás na seleção natural, encontra-se imerso na compreensão do autor sobre o *mal* – um subproduto da evolução, uma consequência da obra ainda inacabada, que está subindo na direção de Deus, atraída por Ele.⁹ Toda a compreensão teilhardiana de realidade encaixa-se na dinâmica do processo evolutivo ascendente, tanto dos seres vivos quanto do universo material:

[A teoria da Evolução] é a espinha dorsal que sustenta, articula e vivifica todo o corpo do pensamento teilhardiano. Arma uma concepção do mundo em termos de um grande processo em vias de constante progressão e aperfeiçoamento; e, em consequência, dele deve dizer-se, com maior

⁸ Tal harmonia se manifestará quando o Universo atingir seu ápice evolutivo, ao chegar a um Centro para o qual tudo converge e se une.

⁹ Sobre o mal, Teilhard esclarece: “Até em suas zonas reflexivas [...], o Mundo procede a golpes de probabilidades, por tenteio. Ora, exatamente por isso mesmo, até no domínio humano (aquele, contudo, em que o acaso é mais controlado), quantos fracassos para um sucesso, – quantas desgraças para uma só felicidade, – quantos pecados para um único santo!... Simples não-arranjo ou desarranjo físico de início, no nível da Matéria; mas logo sofrimento incrustado na Carne sensível; e, mais acima ainda, maldade ou tortura do Espírito que se analisa e escolhe: estatisticamente, em todos os graus da Evolução, sempre e por todo o lado, é o Mal que se forma e se reforma, implacavelmente, em nós e em redor de nós! *Necessarium est ut scandala eveniant!* [É necessário que haja escândalos! (Mt 18,7). Tradução nossa] Assim o exige, sem apelação possível, o jogo dos grandes números no seio de um Multitudinário em vias de organização” (TEILHARD DE CHARDIN, 1988, p. 368).

propriedade, que não é um Cosmo, mas uma *Cosmogênese*, segundo terminologia cara ao autor [...] (MARTINAZZO, 1968, p. 86).

O pensamento teilhardiano orientou-se pelo esforço de explicitar a premissa evolutiva, orientada pelo movimento de convergência em vista de um objetivo comum – levar o homem e, com ele, o universo inteiro a uma existência plena:

Estou cada vez mais convencido de que, na origem profunda das múltiplas correntes e conflitos que neste momento agitam a massa humana, convém situar o gradual despertar de nossa geração para a consciência de um movimento de amplitude e organicidade cósmicas, movimento esse que, queiramos ou não, arrebatá-nos, através da inestancável edificação mental de uma *Weltanschauung*¹⁰ comum, em direção a algum “ultra-humano”, adiante no Tempo (TEILHARD DE CHARDIN, 1980, p. 98).

Teilhard considera papel da ciência responder também ao sentido da evolução, algo que a maioria dos cientistas considera errôneo, pois atribui a ciência algo que é próprio apenas da metafísica. O autor dedicou-se à paleontologia e acrescentou suas concepções e reflexões transcendentais, advindas da teologia. “Sua obra é resultado de uma investigação que o levou das ciências experimentais, em que ele foi reconhecido mestre e precursor, à sua extensão metafísica, energética, moral, social, política, religiosa e até mística. Nada lhe foi estranho” (MORTIER, 1981, p. 16).

A cientificidade da hiperfísica teilhardiana é garantida pela metodologia empregada pelo autor. Sua abordagem parte da observação empírica, após a formulação de uma hipótese. Não se trata, portanto, de uma aceitação ilógica e incoerente dos fatos, pois Teilhard preocupa-se em oferecer um saber aplicável e dinâmico, capaz de apreender o universo e sua estrutura (cf. TEILHARD DE CHARDIN, 1988). No entanto, suas ideias causaram-lhe embates com a metodologia científica tradicional, acostumada a considerar apenas o aspecto puramente material da realidade.

Em Teilhard, a busca pelo Absoluto em Deus, unida ao amor pela ciência, leva-o a procurar compreender o mundo de maneira integral. Por isso, a fim de que sejam posteriormente examinados os principais aspectos da espiritualidade teilhardiana, faz-se necessário observar como o autor desenvolve sua visão integralizada da realidade, que se fundamenta numa específica teologia da Criação.

¹⁰ Palavra alemã que significa “visão do mundo” e designa uma concepção do Universo e da Vida.

1.3 TEILHARD E A TEOLOGIA DA CRIAÇÃO

A história do pensamento é marcada pela busca incessante do ser humano por sua origem e pelo sentido da própria existência. Ao longo do tempo, diversas abordagens procuraram responder às questões fundamentais que inquietam a humanidade: De onde viemos? Por que estamos aqui? Para onde vamos? A primeira forma encontrada para se responder tudo isso foi a perspectiva mitológica. Pela linguagem figurada, o ser humano examina o real sob a ótica do inexplicável racionalmente. Por isso, tudo se justifica a partir da intervenção das divindades ou forças misteriosas da natureza.

Quando o pensamento filosófico pulula na Grécia dos séculos VI-V a.C., sua primeira preocupação era encontrar a *arché da physis* – a origem de toda a realidade – utilizando para isso argumentos lógicos fundamentados na razão, sem o apelo aos mitos. Além da mitologia e da filosofia, cada religião também possui seu modo de compreender a criação. O credo cristão tem por primeiro de seus artigos a profissão de fé na criação.

Apesar dessas diferentes abordagens surgidas ao longo do tempo, a Bíblia e as diversas representações culturais, filosóficas e mitológicas tendem a ver o gesto criador a partir de uma operação divina já realizada e concluída. A criação é, portanto, frequentemente entendida como a passagem de um estado inicial diretamente para uma posição de completude, acabamento e perfeição, sem nenhum processo intermediário (cf. VASCONCELOS, 2018).

A investigação científica, por sua vez, à medida em que avança no conhecimento da realidade, propõe a explicação de um universo fruto do acaso, “uma máquina cega e vazia de sentido” (VASCONCELOS, 2018, p. 39), oriunda de bilhares de tentativas e tateios das combinações puramente materiais, que deram progressivamente origem a organizações cada vez mais complexas –, até o surgimento da vida e seu desenvolvimento em espécies também cada vez mais organizadas e evoluídas. Teilhard deixa muito clara sua defesa de que a realidade é dotada de uma finalidade definida e nítida, que caminha por tanteios ao longo da história, atraída pela causa final. Por essa razão, o autor infere que o itinerário do Universo, embora constituído por inumeráveis acasos e revezes, não pode senão chegar ao termo para o qual o poder soberano que o governa conduz. Para ele, os acasos são frutos dos muitos encontros aleatórios entre as forças cósmicas que,

apesar disso, não deixam de ser misteriosamente movimentadas pela Causa última de todas as coisas: Deus. Para o autor, “Deus não age mas faz agir as causas” (TEILHARD DE CHARDIN, 1988, p. 42).

O grande intento de Teilhard foi conciliar os pressupostos científicos cada vez mais evidentes sobre a evolução cósmica, com os enunciados teológicos da fé cristã. A base de seu pensamento está na concepção do Universo como obra de Deus orientada num processo contínuo de complexificação, na direção de um centro pessoal – Ômega – segundo denominação cara ao autor. Para Teilhard, Ômega expressa a união definitiva de toda a realidade com o próprio Deus, e o cumprimento absoluto do propósito da criação: a participação na natureza divina (cf. BLANK, 2001).

Ao abordar o processo de complexificação cósmico, Teilhard esquematiza três grandes etapas: a Geosfera, a Biosfera e, por fim, a Noosfera. A primeira caracteriza-se pela formação do planeta, com todos os seus processos físico-químicos. Desde o surgimento dos primeiros astros no Universo, até a estabilidade dessa esfera azulada¹¹ que orbita uma estrela relativamente pequena nas periferias de uma galáxia espiral¹², foram bilhões de anos. Quando a geosfera estava formada e todas as condições eram favoráveis, surge a vida, e inicia-se a formação da complexa camada viva que envolve todo o planeta: a biosfera. Por fim, ao despontar a consciência humana, um novo passo é dado: começa a formar-se uma nova camada a envolver a Terra: a esfera do pensamento ou do espírito – chamada por Teilhard de *Noosfera*.

Teilhard considera histórico o movimento em direção ao centro divino que atrai tudo a Si. Antes de qualquer conjectura espiritual e puramente transcendente, é físico e químico o processo de convergência do Universo na direção da plenitude de Deus. O autor identifica a Revelação como parte constitutiva da história cósmica:

No seu fim, encontra-se a pessoa de Cristo. Centro de convergência, cerne gravitacional, no qual toda a indescritível dinâmica da evolução do cosmo encontra o seu cume e o seu último fim. Este fim, porém, é ao mesmo tempo um novo começo. O cosmo cristificado é entregue ao Pai. Teilhard vê a história inteira do cosmo a partir dessa perspectiva dinâmica e otimista. Uma história da progressiva revelação de Deus. Uma história da constante aproximação rumo a este Deus. Uma história que, em si, já é a aproximação

¹¹ No dia 12 de abril de 1961, Yuri Gagarin (1934-1968), se tornou o primeiro ser humano a avistar o planeta a partir do espaço. De acordo com seu próprio relato, ele teria exclamado: “A Terra é azul!”; O globo é azulado em decorrência da abundância de nitrogênio (N₂) e Oxigênio (O₂) na atmosfera. Por serem moléculas menores, emitem com mais eficiência o cumprimento de onda da região espectral da luz visível também menor – as radiações em tons de azul (Cf. CHALOUB, 2015).

¹² O Sol é considerado uma estrela de pequeno porte, diante das imensas estrelas presentes no Universo, algumas até mesmo centenas de vezes maiores; O Sol encontra-se num dos braços da Via-Láctea, galáxia em formato espiral e que, por isso, contém vários “braços” de agrupamentos estelares.

daquilo que chamamos 'a realização do plano salvífico de Deus' (BLANK, 2001, p. 104).

Grande desafio ao longo da história do pensamento cristão é a superação do dualismo, que coloca mundo material e realidade espiritual como dimensões distintas e até mesmo antagônicas. Tais concepções impedem uma visão dinâmica e integral da história cósmica, pois distinguem a história material do Universo da história salvífica, incapazes de compreendê-las como um único processo. O dualismo cristão tem suas raízes no neoplatonismo desenvolvido a partir do séc. II d.C. e nas influências gnósticas, responsáveis pela concepção negativa do que é material e “mundano”, ao passo que a dimensão espiritual é supervalorizada em detrimento do físico.

Teilhard é um dos responsáveis por romper com essa visão separatista. Para ele, a história da salvação, antes de pertencer à esfera espiritual, encontra-se enraizada na história material e pode ser apreendida cientificamente. Ademais, são do interesse da Teologia as disciplinas científicas que versam sobre a dimensão física e social. Para ele, a esperança cristã deve fundamentar-se numa visão integral da realidade. Caso contrário, corre-se o risco da queda em dois extremos: a negação do mundo pela alienação espiritual ou a confiança apenas em utopias sociais imanentes e vazias de sentido (cf. BLANK, 2001).

O autor propõe uma teologia da criação que aponta para um movimento cósmico bastante claro: existe sentido e significado no conjunto do processo evolutivo. Trata-se de um universo em constante devir, uma criação contínua que até mesmo a ciência, munida do correto olhar, é capaz de apreender. O pensamento teilhardiano é um convite para que seja abandonada a noção de mundo estático para se aderir à concepção de uma realidade dinâmica, evolutiva, aberta e complexa:

A Evolução biológica [...] ensinou à Filosofia o significado do Tempo. A Evolução tomada no seu mais amplo sentido – aquele em que abarca toda a realidade – diz-nos que o Real não apareceu de chofre, instantaneamente, mas que, pelo contrário, a realidade está sendo inventada progressivamente e de há muitos milhões de anos a esta data. O conceito de Evolução significa que, longe de nos encontrarmos num cosmos terminado, nos movimentamos, arrastados num *processus* de *cosmogénese* (TRESMONTANT, 1961, p. 30).

Nesse sentido, Teilhard nunca considerou o mundo apenas como objeto de fria pesquisa científica. Para ele, o Cosmos é uma realidade dinâmica e viva, cheia de

energia e impulso vital de crescimento e aperfeiçoamento. Sua concepção convida à experimentação do mundo como realidade apaixonante e divina (cf. KING, 2002).

Apesar dos muitos tateios e acasos, a evolução possui uma direção geral – a do Espírito.¹³ Para que isto ocorra, pressupõe-se a íntima ligação entre tudo o que existe. A realidade é orgânica, isto é, o Universo constitui-se como um *todo* organizado e, à medida da expansão espacial, “dobra-se” ao mesmo tempo sobre si mesmo. Do excepcionalmente simples ao extremamente complexo, as organizações materiais se condensam cada vez mais em direção ao ápice – o *Pleroma* – união íntima e definitiva com Deus. Todo o Universo caminha para a eternidade pessoal, na “formação de um complexo orgânico do mundo em Deus” (FREIRE-MAIA, 1986, p. 202).¹⁴

Nessa perspectiva, o autor buscou apresentar sua própria teologia a respeito da criação do mundo. Para isso, ele elaborou duas categorias com o intuito de explicitar suas ideias a respeito do processo criador do Universo. A primeira delas é a da *transformação criadora*, pela qual concebe a realidade como fruto de uma ação que colocou em marcha um criado preexistente. Essa concepção teilhardiana é fruto de sua profunda devoção ao Sagrado Coração de Jesus, que o levou a desenvolver certa espiritualidade da transformação. Teilhard vê no Coração do Verbo a imagem da energia divina que pouco a pouco invade o Universo e todo ser humano, transformando-o progressivamente, como um fogo que abrasa e transfigura aos poucos a realidade inteira (cf. VASCONCELOS, 2018).

A concepção de um Deus transcendente e criador leva Teilhard a considerar a ideia de transformação como aspecto imanente da ação criadora, movimento que se manifesta, por exemplo, na novidade própria em cada uma das fases da história da Terra e na história pessoal de cada indivíduo. O autor mostra-se seguro da continuidade fundamental presente na Criação, como gesto unitário e pertencente ao plano perfeito e amoroso de Deus. Trata-se, portanto, de ação irrevogável e sábia:

¹³ Em Teilhard, o conceito de evolução transcende o discurso puramente científico e engloba a dimensão da interioridade e do espírito. O evolucionismo se manifesta no pensamento teilhardiano sob a perspectiva teleológica, isto é, aponta para um fim bastante claro e dotado de sentido. A evolução cósmica é, portanto, consequência de um dinamismo intrínseco da natureza que busca a unidade, a consciência e, por fim, o espírito (CASADESÚS, 2015, p. 216).

¹⁴ No *pleroma*, cada ser humano individualmente comunga do *Todo* em Deus, sem perder sua própria alteridade. “Do grego: *pleroma*, plenitude. O *pleroma* corresponde à constituição da plenitude do mundo cristão: isto é, ao advento da união orgânica, sobrenatural de Deus Uno e substancial com o múltiplo criado, as consciências pessoais. O *pleroma* coincide com a constituição do Corpo Místico de Cristo” (CUYPERS, 1968, p. 86).

Toda a ação de Deus no mundo, seja na evolução passada, seja na elevação do homem à sua própria vida, aparece em uma extraordinária unidade e está orientada para e na direção do Cristo. Deus criou o mundo em vista da plenitude do Cristo e, igualmente, pela ação do Cristo (VASCONCELOS, 2018, p. 38).

Unida à ideia de transformação criadora está a de *união criadora*, segundo a qual Deus cria com o objetivo de conferir às suas criaturas o *mais-ser* contínuo. Neste sentido, toda a obra criadora orienta-se para a unificação de todas as coisas no *Ser* absoluto e pleno da divindade. Não se trata aqui da perda de identidade do ser criado, e nem mesmo que tudo se torne o próprio Deus. Na verdade, trata-se da plenitude da existência cósmica sendo alcançada no Cristo, o Verbo, Palavra criadora, na qual todas as coisas têm a sua consistência (cf. Cl 1, 17). Em outros termos, criar significa *unir*. Para isso, a marcha evolutiva se move na direção da convergência final, numa transformação criadora que eleva o ser humano, e com ele o mundo, à consumação. A própria divergência e variedade de espécies é compreendida por Teilhard como manifestação da pluralidade que levou ao surgimento do ser humano, o *eixo* de todo o processo evolutivo cósmico (cf. VASCONCELOS, 2018). Segundo Teilhard, “a união cria, diferencia e, no caso do Homem, personaliza”, pois à medida em que a humanidade, no decorrer da evolução, unir-se cada vez mais em si mesma na direção do Cristo, mais *pessoa* cada indivíduo se tornará (cf. ARCHANJO, 1988, p. 46).

A base da teoria teilhardiana está na concepção de união criadora unida à escatologia. No plano antropológico, o ser humano expressa a busca consciente por fazer convergir todas as coisas na busca por cada vez mais consciência, ainda que isso aconteça não sem muitos erros, fracassos e aparentes involuções (cf. VASCONCELOS, 2018). Sobre isso, Teilhard afirma:

A União Criadora não é exatamente uma doutrina metafísica. É bem mais uma espécie de explicação empírica e pragmática do Universo, que nasceu, em mim, da necessidade de conciliar, num sistema solidamente unificado, a perspectiva científica da Evolução (admitida como definitiva em sua essência) com a tendência inata que me levou a procurar o Divino, não rompendo com o Mundo físico, mas através da Matéria e, de certo modo, em união com ela (TEILHARD DE CHARDIN, 2006, p. 110).

Deus cria unindo e, portanto, à medida em que os elementos materiais são progressivamente unificados, mais o *ser* se manifesta no Universo. A alma humana, princípio de unidade do ser humano, agrupa os inúmeros elementos num corpo e os

eleva a um grau superior de existência, manifestando assim a influência criadora de Deus. Sobre isso, Teilhard esclarece:

[Não significa que] o Uno seja composto de Múltiplo, isto é, que nasça, da fusão, em si mesmo, dos elementos que associa (pois, nesse caso, ou ele não seria algo de criado, ou seja, de absolutamente novo, ou os termos do Múltiplo iriam se reduzir progressivamente, o que é contrário à experiência). [...] o Uno só [...] [aparece] para nós após o Múltiplo, influenciando o Múltiplo, porque sua ação essencial, formal, é unir. — O que nos leva a enunciar um princípio fundamental, que é o seguinte: A União criadora não funde entre si os termos que agrupa [...]. Conserva-os e, até mesmo, aperfeiçoa-os, como podemos ver nos corpos vivos, nos quais as células são tanto mais especializadas quanto mais pertencem a um ser mais elevado na série animal. As almas mais elevadas diferenciam melhor os elementos que unem (TEILHARD DE CHARDIN, 2006, p. 111).

O pensamento teilhardiano sobre a criação enraíza-se na história da humanidade e, a partir dela, abrange a história cósmica. A teoria do autor é construída a partir da imersão no tempo e, portanto, termina por oferecer à sua maneira uma percepção também a esse respeito.

1.3.1 A Criação e o Tempo

Teilhard aponta para uma *natureza biológica* da temporalidade assente sobre sua concepção de *matéria*. Para ele, o tempo e o espaço encontram-se visceralmente unidos, enovelados num *Espaço-Tempo biológico* contínuo. Por isso, o tempo age sobre o espaço como uma espécie de onda que o envolve e incorpora a si, formando um fluxo único e maciço (cf. SKWARA, 2018). “Esta inteligência do Tempo, ou seja, a natureza evolutiva do Real, foi por Teilhard constantemente retomada no decurso da sua obra, para dela afirmar que se trata da mais fundamental revolução no que respeita à nossa visão do Mundo [...]” (TRESMONTANT, 1961, p. 33).

A busca de Teilhard pela totalidade dos fenômenos o levou a compreender o percurso do Universo – de suas origens até o seu termo – de forma orgânica, pois interconectado num processo de Vida e de Devir, manifestado em plenitude na consciência humana. Neste sentido, Teilhard concebe *duração* como um fenômeno que está para além da simples percepção consciente do ser humano, tal como concebera Henri Bergson (1859-1941), e eleva a categoria da duração como um processo inerente à totalidade do Real evolutivo – da criação. Por isso, o tempo em Teilhard é considerado “um contínuo de curvatura convergente indissolivelmente

ligado ao espaço para construir o *Estofado do Universo*” (SKWARA, 2018, p. 19)¹⁵. Ele é, portanto, “orgânico, convergente e irreversível”:

E uma vez descoberto esse foco de irreversibilidade, a luz se expande para trás, iluminando o mecanismo profundo do fenômeno. Num primeiro tempo, só pudemos registrar, com espanto, sem explicar, a ascensão persistente, na contracorrente, de uma fração do Mundo em direção a estados cada vez mais improváveis de complexidade. Entendemos agora que esse movimento paradoxal é sustentado por um Motor que está no futuro. O galho cresce não sustentado pela base mas suspenso no futuro. É isso que torna o movimento não apenas irreversível mas irresistível. Desse ponto de vista (que é não mais de simples antecedentes mas de causalidade), a Evolução assume sua verdadeira figura, para nossa inteligência e nosso coração. Ela não é ‘criadora’, como a Ciência pôde acreditar um momento; mas é a expressão, para nossa experiência, no Tempo e no Espaço, da Criação (TEILHARD DE CHARDIN, 2006, p. 74).

O ser humano, dotado de consciência reflexa, faz a experiência do tempo e procura apreender e mensurar seu fluxo. Muitas foram as tentativas de explicação do mistério da temporalidade – mitos, abstrações, artifícios técnicos, representações artísticas –, tudo para expressar essa dimensão tão profundamente entranhada na experiência humana e, simultaneamente, tão inatingível em sua essência. As indagações filosóficas e as investigações científicas debruçam-se sobre o tema, sem, contudo, serem capazes de dirimi-lo (cf. SKWARA, 2018). Agostinho já emitira seu parecer sobre isso: “Por conseguinte, o que é o tempo? Se ninguém me perguntar, sei o que é; porém, se alguém me perguntar e eu tentar explicar, então, já não sei mais” (AGOSTINHO, 1997, p. 206). Efetivamente, o tempo é percebido a partir da experiência da *duração*, uma vez que a existência no mundo material implica sempre um *antes* e um *depois* que não se esgotam pela vivência do *instante*. Por conseguinte, a duração se mostra como palpavelmente real à consciência, e aponta para um *vir-a-ser* que se orienta para o futuro, à medida em que o presente vai “deixando para trás” o passado, e vai “aguardando para frente” o futuro (cf. SKWARA, 2018).

O escopo da concepção teilhardiana da criação reside na assimilação do espaço-tempo como uma estrutura inteiramente interconectada e organizada. Assim sendo, cada parcela da realidade é vista como uma “linha” ou “feixe” que se prolonga indefinidamente para frente e para trás. Por conseguinte, nada no cosmos é

¹⁵ Teilhard emprega o termo *estofado* para designar o *tecido*, o material do qual é feito o universo. Essa noção “corresponde à da energia primeira ainda indiferenciada”, isto é, quando tudo o que havia era apenas energia primitiva, sem qualquer diferenciação em átomos e moléculas. No entanto, essa energia primordial, para Teilhard, já era constituída por um interior e um exterior – material e espiritual, respectivamente (CUYPERS, 1968, p. 42).

especializado, relativizado ou punctiforme, pois pertence ao conjunto de todos os feixes que compõem o devir, num movimento contínuo, convergente e irreversível. Por essa razão, em Teilhard de Chardin o tempo expressa a orientação integral e progressiva do Todo real, como uma seta ascendente que parte do múltiplo e vai em direção ao uno – do mais simples ao mais complexo (cf. SKWARA, 2018). “O Múltiplo ascende, atraído e englobado pelo ‘já Uno’. – Tal é o segredo e a garantia da irreversibilidade da Vida” (TEILHARD DE CHARDIN, 2006, p. 73).

Teilhard concebe o ritmo do tempo no processo evolutivo como movimento de divergência, convergência e emergência que perpassa as três fases da História universal, já mencionadas anteriormente: a *Cosmogênese*, a *Biogênese*, a *Antropogênese* e a *Noogênese*. Esse movimento entrou em curso com o surgimento da matéria na cosmogênese. Teilhard adota a hipótese do *Big Bang*¹⁶ para explicar o início da marcha cósmica, na qual a *flecha* do tempo percorre a evolução do Cosmo. Como um organismo, o Universo desenvolve-se num devir tensionado por consumir-se, em movimento constante de transformação – um *continuum* de mudança e progresso (cf. SKWARA, 2018).

Para Teilhard, a característica de organicidade do tempo se dá pela íntima relação existente entre essa dimensão e o espaço, pois tudo o que ocorre na matéria, seja morfológicamente, seja em âmbito de movimento, pressupõe uma duração. Trata-se de uma atuação do tempo sobre o espaço, pela qual o espaço é incorporado. “Em virtude disso, um e outro não formam senão um fluxo sólido e único no qual o espaço representa a seção instantânea da corrente cuja profundidade e flexibilidade são dadas pelo tempo” (SKWARA, 2018, p. 69). Isso significa, de acordo com o autor, que o espaço é produzido e assimilado pela temporalidade. Teilhard aproxima-se da Teoria da Relatividade Geral de Einstein, ainda que o físico alemão tenha dado mais enfoque ao espaço (considerando-o como um domínio munido de propriedades “quase físicas”, às quais acrescenta o tempo como quarta dimensão), enquanto Teilhard reflete mais diretamente sobre o tempo em âmbito biológico. Sua acepção é de um espaço gerado e integrado à temporalidade. Trata-se de um *todo solidário*

¹⁶ Teoria física que postula o início dos fenômenos cósmicos como uma grande “explosão”, causada a partir da altíssima densidade e temperatura presente no estado inicial de toda a matéria existente, condensada num único ponto, antes de se expandir e dar origem às estrelas e demais complexos materiais.

formado pelo tempo e o espaço, constituintes do Estofa do Universo (SKWARA, 2018).

Para Teilhard, o tecido cósmico é formado pela *Matéria elementar* que constitui a energia primordial, origem *indiferenciada* de todas as coisas. Todo objeto existente, quando deslocado em direção ao passado, se confunde com o próprio Estofa do Universo e se caracteriza como parte pertencente a esse material elementar:

Qual seria a natureza desse substrato primitivo do Espírito? É preciso representá-lo, em primeiro lugar, como uma substância excessivamente empobrecida e reduzida. A União, não esqueçamos, não apenas transforma, não apenas adiciona, também produz. Cada nova união realizada aumenta a quantidade absoluta de ser existente no Universo. Assim, no princípio das Coisas, não devemos imaginar uma *hule*¹⁷ informe, mas sim realizada, em sua consistência. Havia apenas um esboço, uma sombra de ser. E isso já é dizer demais. Um esboço, uma sombra já significam algo positivo. Ora, só é positivo algo que já tenha sofrido uma primeira influência da União. Antes de toda unificação só se pode falar de Negativo (sob sua forma real, que é o Múltiplo puro). Uma potência essencial de dissociação, de divisão, assim se define, como já dissemos, o sujeito inicial da Criação (TEILHARD DE CHARDIN, 2006, p. 108).

O aspecto de convergência do espaço-tempo biológico teilhardiano caracteriza o fluxo evolutivo, haja vista representar um cone cujo movimento expressa a direção temporal – do passado *múltiplo* (base do cone) ao futuro *uno* (vértice do cone) –, representando a unidade espiritual convergida que experimentará a realidade criada ao final do processo evolutivo. A terceira e última característica do espaço-tempo biológico é, para Teilhard, a irreversibilidade, pois o processo evolutivo cósmico implica um movimento que caminha sempre na direção do termo. Trata-se, logo, de um deslocamento da *duração* rumo ao futuro, incapaz de retroceder após cada passo. É pela *Transformação Criadora* que a dinâmica das mutações ocorre progressivamente no Cosmos, desde o princípio, quando a matéria ainda se encontrava em estado de total pluralidade e desorganização. Essa transformação acontece sempre “para frente”, sem possibilidade de regresso, quando se observa o conjunto dos seres, e não apenas as espécies individualmente. Para o autor, o Real caminha irreversivelmente em busca de uma síntese estável e espiritual, distanciando-se cada vez mais da morte no múltiplo. A criação é, portanto, a concentração cada vez mais organizada e luminosa que caminha convergindo na direção de um centro inteiramente pleno (SKWARA, 2018).

¹⁷ Palavra grega que significa “matéria”.

Tal processo ocorre graças à *bifacialidade* dos elementos, pressuposto essencial da teoria teilhardiana, isto é, tudo é constituído por um *fora* e um *dentro* que devem ser igualmente reconhecidos (TEILHARD DE CHARDIN, 1988). A partir disso, o autor reflete sobre o poder espiritual contido na matéria, aspecto imprescindível de sua espiritualidade.

1.3.2 O poder espiritual da matéria

Para o autor, a presença de Deus está profundamente imbricada no interior da matéria. É Ele quem sustenta todas as coisas por dentro e as impulsiona em sua própria direção. Nesse sentido, Teilhard chama a atenção para a possibilidade da experiência de Deus por meio da própria condição material humana. “Posso sentir Deus, posso tocá-lo, ‘vivê-lo’, na profunda corrente biológica que perpassa minha alma e a arrasta consigo” (TEILHARD DE CHARDIN, 1989, p. 53).

Para Teilhard, Deus resplandece e se personifica na humanidade levando-a a manifestar a Encarnação do Verbo no íntimo do próprio ser. Isso significa que ser humano, para Teilhard, é ser um átomo no imenso Corpo místico e cósmico de Cristo (cf. KING, 2002). Segundo ele, há na matéria a capacidade de manifestar vida, à medida em que se condensa e gera elementos sempre mais complexos. Por essa razão, segundo o autor, a vida encontra-se presente por toda a parte, pois se constitui como uma função de ordem cósmica. Concomitantemente, a consciência acompanha a vida, desde as suas formas mais elementares.

O raciocínio teilhardiano considera a existência de uma realidade no interior da matéria, desde suas mínimas partículas, que a impulsiona a buscar aperfeiçoamento. Essa realidade presente no interior da matéria, em todos os níveis da realidade, é associada por Teilhard como *consciência*. Trata-se de uma espécie de psiquismo ou percepção interior que está contida em todos os átomos, conferindo-lhes interioridade e natural inclinação a ascender e convergir, “desde as formas mais rudimentares do tecido cósmico até o fenômeno humano do conhecimento refletido” (VASCONCELOS, 2018, p. 31).

A plenitude de manifestação da interioridade no universo se dá pela emergência do ser humano no processo evolutivo. Para Teilhard, a consciência humana é o ponto de chegada de um longo fio de interioridade presente já desde as partículas mais elementares da matéria. Há uma espécie de consciência rudimentar

mesmo nos seres ou corpúsculos mais simples e primitivos. “A ‘Vida’ não é, pois, um epifenômeno¹⁸ da matéria, da mesma forma que o ‘Pensamento’ não é um epifenômeno da ‘Vida’. Esta é um ‘exagero privilegiado de uma propriedade cósmica universal’. A vida não é um epifenômeno, mas a ‘própria essência do Fenômeno” (FREIRE-MAIA, 1986, p. 203). À medida da complexidade crescente de organização material nos seres, maior a consciência tornou-se, até despontar como consciência reflexa na natureza humana, isto é, trata-se de uma consciência que *sabe sobre si mesma* (CASADESÚS, 2015, p. 214).

Ao refletir sobre a vida, Teilhard mergulha em si mesmo, numa busca interior pela apreensão de sua origem. Ele conclui não ser possível considerar a vida uma propriedade que se reduz ao próprio indivíduo, pois ela mescla-se com os mais recônditos mistérios do cosmos, e escapa a qualquer tentativa de definição ou apropriação:

Assim, talvez pela primeira vez na vida [...], tomei a lâmpada e, deixando a zona aparentemente clara das minhas ocupações e das minhas relações quotidianas, desci ao mais íntimo de mim mesmo, ao abismo profundo, donde sinto confusamente que emana o meu poder de ação. Ora, à medida que eu me afastava das evidências convencionais com que é superficialmente iluminada a vida social, eu me dei conta de que escapava de mim mesmo. A cada degrau que descia, em mim se desvelava um outro personagem, cujo nome exato eu já não podia dizer e que não me obedecia mais. E quando tive que deter a minha exploração, pois o caminho me faltava sob os passos, havia a meus pés um abismo sem fundo donde saía, vindo não sei de onde, a vaga que na verdade eu ousou chamar de *minha* vida (TEILHARD DE CHARDIN, 1981, p. 53).

Teilhard constata uma dupla dimensão no desenvolvimento da vida no universo: o exterior e o interior de um mesmo processo. As ciências empíricas são capazes de investigar o aspecto aparente (externo), ao passo que a interioridade é matéria da teologia, bem como da filosofia, psicologia e demais ciências afins. Apesar dessas abordagens científicas, o interior da vida em si mesma permanece misterioso e imensurável, diferentemente daquilo que é passível de investigação empírica. O exterior da vida pode ser analisado objetivamente pelo intelecto, ao passo que a dimensão da interioridade aponta para a subjetividade da consciência pessoal (CASADESÚS, 2015, p. 214).

Em termos científico-biológicos, a vida deve ser compreendida, de acordo com Teilhard, como um efeito próprio da matéria que sofreu a complexificação, pois se

¹⁸ Fenômeno secundário ou produto accidental.

trata de uma realidade aplicável a toda a matéria. No entanto, só é possível observar a presença da vida a partir de um certo momento do processo evolutivo. Assim como a força gravitacional, já presente em cada átomo, só pode ser detectada a nível astronômico, também a vida só pode ser observada a partir do momento em que a matéria bruta se condensa suficientemente e forma seres manifestamente vivos (cf. FREIRE-MAIA, 1986). Nessa perceptiva, afirma Teilhard:

Na origem, portanto, havia, nos dois pólos do ser, Deus e a Multiplicidade. E Deus, contudo, estava completamente sozinho, já que a Multiplicidade soberanamente dissociada não existia. Desde toda a eternidade, Deus via, a seus pés, a sombra difusa de sua Unidade, e essa sombra, apesar de ser uma aptidão absoluta a produzir alguma coisa, não era um outro Deus, porque por si mesma não era, nunca fora, nem jamais poderia ser, já que por essência era infinitamente dividida em si mesma, ou seja, voltada para o lado do Nada. Infinitamente vasto e infinitamente rarefeito, o Múltiplo, aniquilado por essência, dormia, ao contrário do Ser Uno e concentrado (TEILHARD DE CHARDIN, 2006, p. 109).

Para Teilhard, o Universo surge já em movimento de organização do múltiplo, com vistas a formar unidade por meio de uma complexificação crescente das próprias estruturas materiais. Existe, à vista disso, um princípio estimulante na realidade que a leva a buscar sempre mais ordenamento interior. Isso se expressa na própria natureza da matéria, formada pelo *átomo*, forma mais elementar da energia cósmica organizada.

Teilhard parte do princípio de que tudo o que existe é, naturalmente, *energia*, e é a partir dessa energia primordial existente como um fluxo homogêneo, que o Universo surgiu. Para o autor, é difícil explicar um início para a realidade cósmica, já que a própria ciência é incapaz de averiguar o que havia “antes do início”. Por isso, Teilhard prefere considerar a existência da energia primordial e, a partir dela, adota a teoria da imensa e inimaginável explosão termonuclear que deu o pontapé para o processo de crescente complexificação da matéria (cf. VASCONCELOS, 2018).

Ao passo que a ciência tradicional considera a energia puramente como elemento material, Teilhard a considera do ponto de vista também psíquico e espiritual. Sua perspectiva orienta-se por um conceito de energia primordialmente como capacidade de ação e interação, isto é, falar de energia significa pensar em força propulsora de atividade e de unificação. Em outras palavras, tudo no Universo move-se pela presença da energia enquanto dinamismo fundamental da realidade. “A

energia se expressa de muitas formas – dos níveis físico-químicos aos centros biopsíquicos” (KING, 2002, p. 81-82).

Teilhard compreende basicamente *Energia* como força motora, princípio de movimento e dinamismo no universo. Vale salientar que ele defende a presença de energia tanto em nível material físico-químico, quanto em âmbito psíquico-espiritual. Por conseguinte, reconhece as dificuldades existentes quando se busca unificar o entendimento sobre ambas as realidades – o exterior e o interior das coisas. O autor propõe que o problema seja enfrentado por meio daquilo que ele denomina uma *ciência integral da Natureza*, a fim de que a realidade adquira cada vez maior sentido e plenitude:

Ligar entre si de uma maneira coerente as duas Energias do corpo e da alma: uma questão que a Ciência decidiu ignorar provisoriamente. E seria bastante cômodo proceder como ela. Infelizmente (ou felizmente), encerrados como estamos aqui, na lógica de um sistema em que o Dentro das Coisas tem exatamente o mesmo, ou até maior valor que o seu Fora, nós nos defrontamos com a dificuldade, impossível evitar o embate. É preciso avançar (TEILHARD DE CHARDIN, 1986, p. 62).

Para Teilhard, ainda que a consciência perceba a utilização das duas forças motoras presentes nas ações humanas – forças físicas (exteriores) e forças psíquico-espirituais (interiores) –, permanece desafiador unificar num mesmo sistema de reflexão a existência dessas duas dimensões. “Nós *sentimos* perfeitamente se combinarem, em nossa ação concreta, as duas forças em questão. O motor funciona. Mas não chegamos a decifrar seu jogo, que parece contraditório” (TEILHARD DE CHARDIN, 1986, p. 62).

O autor aborda a dependência existente quando se tratam das ações humanas em relação a matéria. Para expressar isso, ele utiliza a frase: *Para pensar, é preciso comer*. Isso significa que, para que a energia interior aja, faz-se necessária a presença da dimensão material como base de força – “A mais alta especulação, o amor mais ardente, implicam e custam, sabemos disso muito bem, um dispêndio de energia física” (TEILHARD DE CHARDIN, 1986, p. 63). Sob essa ótica, Teilhard parece defender a interdependência ou até a transformação direta de uma energia na outra. No entanto, o autor distancia-se dessa ideia ao propor a intrínseca superioridade quantitativa e qualificativa da energia espiritual: “Por um lado, apenas uma fração ínfima de Energia ‘Física’ se acha utilizada pelos mais elevados desenvolvimentos da Energia espiritual” (TEILHARD DE CHARDIN, 1986, p. 63).

Teilhard considera a necessidade da energia espiritual para que a humanidade chegue ao termo de sua existência na plenitude divina. Para isso, ele considera a existência da energia espiritual que transcende a simples energia material e física. Trata-se de uma potência presente no interior da matéria que a impulsiona para “frente” e “acima”. Teilhard emprega o termo energia para designar a capacidade de ação e interação presente nos átomos e constitui a forma mais primitiva da matéria. Por isso, energia é, essencialmente, outro termo para designar a própria matéria (cf. KING, 2002).

Com o objetivo de explicar de que modo se dá a relação entre as energias exterior e interior, Teilhard propõe um esquema representativo a fim de evitar um dualismo de base. O autor parte da concepção de que toda energia é fundamentalmente espiritual e manifesta-se no universo “sob forma granular, ou seja, a partir de centros físico-químicos, biológicos e psíquicos” (ARCHANJO, 1988, p. 69). Em cada elemento particular no universo essa energia divide-se em duas vertentes que atuam no processo cósmico de busca pela unificação total em Deus. Essa unificação acontece pelo caminho contínuo do aumento de consciência, por meio de um impulso energético.

Teilhard classifica então duas vertentes de energia primordiais atuantes no processo cósmico de evolução: a energia tangencial¹⁹ e a energia radial.²⁰ A primeira, tangencial, configura-se como força física que realiza, periféricamente, as compressões e dispersões observáveis na matéria. Já a segunda, chamada radial, é responsável pela cosmogênese em sua qualidade de processo ordenado a um fim. Trata-se de uma energia presente centralmente em toda a realidade, perpassando-a por dentro (CASADESÚS, 2015, p. 217).

A energia que tudo perpassa por dentro é substancialmente divina e, portanto, é a verdadeira força espiritual propulsora e ao mesmo tempo de atração que tudo move. Trata-se do amor, única força capaz de unificar por *dentro* toda a realidade. Segundo o autor, dentre as variadas manifestações da energia no Universo, aquela que mais expressa seu poder e força é a energia do amor. “O Amor é uma reserva

¹⁹ É a energia material, pela qual os elementos da matéria se unem entre si (a união dos átomos formando moléculas, por exemplo).

²⁰ É a energia espiritual, pela qual “os elementos da matéria são movidos para a constituição das novas formas e tendem a se interiorizar e a se centrar cada vez mais” (CUYPERS, 1968, p. 37). Teilhard designa energia radial como amor, força presente em todas as coisas e princípio constitutivo que orienta cada átomo no universo a se unificar e a buscar maior consciência.

sagrada de energia – e como o próprio sangue da Evolução espiritual” (TEILHARD DE CHARDIN, 2006, p. 148). Para Teilhard, é no ser humano que se é possível vislumbrar essa energia cósmica em sua forma mais organizada e expressiva. Os níveis físico, mental e espiritual encontram-se, na humanidade, integrados e articulados. Por isso, o amor constitui-se como a forma mais nobre, elevada, criadora e transformadora de energia no Universo.

O amor-energia tem essa capacidade de ser a força evolutiva em que todas as coisas se unem e ainda preservam a sua identidade pessoal. Por isso, o ser humano ao amar participa ativamente dessa realidade:

Para se agrupar ‘centricamente’, as partículas humanas devem finalmente se amar (todas ao mesmo tempo, e todas juntas). Ora, não existe amor verdadeiro numa atmosfera de Coletivo, ou seja, de Impessoal. O Amor não pode nascer, nem se fixar, senão com a condição de encontrar um coração, um rosto (TEILHARD DE CHARDIN, 2006, p. 69-70).

Em Teilhard (1974, p. 156-157), a caridade possui uma tríplice transformação: ela é universal, dinâmica e sintética, em outras palavras, ela não permanece apenas no particular, mas tem reflexos universais, está inserida na dinâmica evolutiva. À semelhança de Emmanuel Levinas (1906-1995), Teilhard conjectura sobre o ilimitado e sua elevação acima de toda e qualquer forma de desagregação. Para ele, o amor absoluto de Deus reúne tudo em si e não permite que a realidade se fragmente e perca sua própria essência de existir. É nessa ideia que reside a justificativa do processo evolutivo – fazer surgir cada vez mais o *ser*, tirando tudo da dispersão e elevando à realidade mística da união com a plenitude divina (cf. SUDBRACK, 2007). Teilhard considera o amor como um fogo poderoso e transformador, capaz de suscitar em todo o Universo a adesão ao projeto de Deus (cf. KING, 2002).

Teilhard vê na experiência profunda de Deus vivenciada pelos místicos uma prova da existência da energia espiritual do amor presente em cada ser humano. Para ele, é necessário à ciência analisar o fenômeno místico do amor de Deus e, conseqüentemente, do amor do ser humano em direção a Ele, pois “o fogo do amor é que é a ‘força mais poderosa, mais transformadora e mais espiritualizante na Terra’” (KING, 2002, p. 88). O autor demonstra grande convicção cristã na maioria de seus escritos. Para ele, a primazia do espírito em todas as coisas é muito mais do que um pressuposto fenomenológico. Trata-se, ante disso, de um dogma de fé. “Ainda que feita a abstração de alguns escritos conscientemente teológicos, é inegável a

inspiração cristã de todas as suas considerações (...) Ele não teria, sem dúvida, descoberto a importância capital do amor no desenvolvimento final da humanidade sem a mensagem cristã” (SMULDERS, 1995, p. 30). No entanto, para Teilhard, as religiões, de maneira geral, possuem um papel evolutivo, pois são reservas de fé e dispensadoras de energia espiritual, de amor a Deus e ao mundo, para que seja então possível a todo ser humano desenvolver seu pleno potencial espiritual (cf. KING, 2002).

É importante ressaltar que o pensamento teilhardiano tem como ponto de partida uma intuição mística, fundamentada em seguida pelo arcabouço do conhecimento científico e teológico do autor. Por essa razão, mostra-se contrário ao materialismo científico, que compreende o universo como uma série de fenômenos explicáveis puramente através dos processos físicos e químicos. Toda a dimensão subjetiva é, em certa medida, considerada sem importância para o materialismo científico. Teilhard, no entanto, os considera parte essencial de um único e mesmo processo que envolve tanto os processos físico-químicos quanto os subjetivos ou interiores: “as sensações, sentimentos, desejos, pensamentos, prazeres e, no caso dos humanos, consciência moral, sensibilidade estética, desejo de compreensão e verdade, fé e amor” (CASADESÚS, 2015, p. 215. Tradução nossa)²¹.

Todo o movimento cósmico gerado pelo poder espiritual da matéria apresentado acima é regido por uma lei defendida por Teilhard como responsável pela dinâmica de convergência progressiva do Múltiplo em Uno.

1.3.3 A Lei de Complexidade-Consciência

Teilhard de Chardin denomina *Lei da Complexificação* ou *da Complexidade-Consciência* a dinâmica que abrange todo o cosmos, num movimento “[...] absolutamente específico, em virtude do qual a Totalidade das coisas, de alto a baixo, se desloca solidariamente, e num único decurso, não somente no Espaço e no Tempo, mas num Espaço-Tempo, cuja curvatura particular tem por efeito tornar o que aí se move, cada vez mais ordenado” (TEILHARD DE CHARDIN, 1988, p. 54). De acordo com a Lei de Complexidade-Consciência, o universo inteiro percorre, na *Duração*, um movimento de transformação contínua pela qual surgem seres cada vez mais

²¹ “las sensaciones, sentimientos, deseos, pensamientos, placeres, y en el caso de humanos, la conciencia moral, la sensibilidad estética, el anhelo de comprensión y verdad, la fe y el amor”.

elaborados – esse é o cerne da teoria evolutiva, segundo o autor, e a chave para se compreender o lugar do homem no universo. De acordo com essa lei, a matéria segue uma tendência universal a se organizar de maneira cada vez mais *complicada* ou *complexa*, e quanto maior essa organização, tanto maior é o nível de interioridade do ser (cf. TEILHARD DE CHARDIN, 1988).

De acordo com Teilhard, o movimento no qual encontra-se o universo é constante e ascendente. Isso implica que, no desenrolar da história cósmica, os átomos primários foram tornando-se cada vez mais elaborados e diferenciaram-se nos mais diversos tipos e propriedades, ou seja, todos os elementos que existem constituíram-se tal como são a partir desse movimento ascendente. Segundo o autor, tal movimento é ordenado e convergente. Daí decorre a afirmação de que toda a realidade cósmica é fruto de um surgimento progressivo (cf. TEILHARD DE CHARDIN, 1988).

O autor salienta a marcha gradual do processo evolutivo pela qual os variados elementos físico-químicos vão edificando construções materiais segundo uma ordem de complicação crescente. Inicialmente no universo, observa o autor, tem-se uma espécie de energia luminosa, simples e de figura indefinível, que bruscamente passou a se manifestar sob a forma de corpúsculos elementares: as partículas subatômicas – prótons, nêutrons, fótons, elétrons²² – e muitas outras. Em seguida, essas partículas se harmonizaram em átomos, formando os elementos simples a partir do Hidrogênio²³, e assim sucessivamente. Depois, surgiram os compostos, formados pela junção de átomos – as moléculas – que cresceram em massa continuamente de modo a se tornarem cada vez mais complexas, até o ponto de tornarem-se vivas. Teilhard de Chardin salienta que, qualquer coisa presente no universo que se é possível analisar revela-se composta por núcleos e elétrons (as partículas iniciais). Sobre isso ele afirma:

Essa descoberta fundamental de que todos os corpos derivam, por ordenação, de um só tipo de corpuscular inicial, é o clarão que ilumina ao

²² Os átomos são definidos pela ciência como um “sistema energeticamente estável, formado por um núcleo positivo que contém neutrões e prótons, cercado de elétrons. O átomo é a menor quantidade de uma substância elementar que tem as propriedades químicas de um elemento. Todas as substâncias são formadas de átomos, que podem se agrupar, formando moléculas ou íons” (cf. ARCHANJO. In: TEILHARD DE CHARDIN, 1988, p. 55). Teilhard de Chardin observa que desde a antiguidade o homem infere que as coisas são formadas por pequeninas partes unidas entre si, que foram chamadas de átomos, por exemplo, já por Epicuro (341 a. C – 270 a. C.), filósofo grego do período helenístico (cf. TEILHARD DE CHARDIN, 1988).

²³ Elemento químico de número atômico 1, por conter apenas 1 elétron na camada de valência.

nosso olhar a história do Universo. À sua maneira, a Matéria obedece, desde a origem, à grande lei biológica [...] de 'complexificação' (TEILHARD DE CHARDIN, 1988, p. 46).

É a consideração da bifacialidade da realidade que leva Teilhard a formular a Lei de Complexidade-Consciência. Nesse sentido, para ele, à medida em que as combinações materiais demonstram uma maior organização exterior, também o interior dos seres se complexifica e manifesta progressivamente no universo uma consciência cada vez mais forte. No entanto, apenas no ser humano a consciência torna-se reflexa e continua a progredir em direção ao espiritual-transcendente (cf. TEILHARD DE CHARDIN, 1988).

Diante disso, Teilhard considera essencial a concentração psíquica da humanidade na mesma direção, só assim será possível avançar no processo da *Duração* tal como a realidade *cônica* encontra-se organizada, isto, parte-se da base – larga e múltipla – até a ponta, – concentrada num único termo. Tal característica é, para o autor, fruto da Lei universal de Complexidade-Consciência, segundo a qual o Cosmos experimenta três fases ou etapas, chamadas por Teilhard de *Gênese dos Centros* ou *Centrogênese*. A primeira fase caracteriza-se pela *centreidade fragmentária*, isto é, a matéria inanimada ou inorgânica presente no início do Universo era fechada sobre si mesma. Havia, no entanto, a disposição para a unificação e construção de relações complexas entre os átomos. Até o surgimento da vida, as relações entre os elementos materiais permaneceram submetidas às leis de contingência (cf. SKWARA, 2018).

A partir do surgimento da vida, tem início a segunda fase denominada *centreidade filética*. Este período se caracteriza pela presença da capacidade auto organizativa na matéria, que tende à crescente complexificação, através da convergência sempre maior dos elementos, formando seres cada vez mais complexos e centrados, num *phylum*²⁴ que percorre o sentido direcionado pelo processo evolutivo. Por fim, atinge-se a *centreidade do Eu*, quando a humanidade desponta e eleva a matéria à consciência de si. “Acaba assim de nascer a esfera do espírito dentro da qual cada elemento adquire a dignidade do ‘ego de ordem pessoal’” (SKWARA, 2018, p. 73).

²⁴ Categoria de classificação dos seres vivos que agrupa classes relacionadas filogeneticamente.

A partir do momento em que a humanidade surge no processo evolutivo, passa a ocorrer o fenômeno da *socialização*, ponto alto da marcha biológica. Trata-se do lento desenrolar daquilo que Teilhard denomina *cerebralização coletiva*, por meio da qual a Lei de Complexidade-Consciência opera em nível coletivo-social, da mesma maneira como outrora atuou durante o processo que culminou no surgimento do pensamento (cf. VASCONCELOS, 2018). Para Teilhard:

Existe uma corrente cósmica da Matéria que, propagando-se através da Entropia, conduz a estados de arranjo progressivamente centro-complicados (isto em direção a um 'terceiro infinito' – Infinito de Complexidade – tão real como o Ínfimo e o Imenso). E a Consciência apresenta-se, experimentalmente, como o *efeito específico* desta Complexidade quando levada a valores extremos (TRESMONTANT, 1961, p. 41).

Segundo Teilhard de Chardin, a realização máxima da consciência implica um novo estágio da dinâmica cósmica, e não se trata apenas de mais um entre os demais, e sim do decisivo e eminente passo em direção do qual tudo converge e adquire sentido: trata-se do *Passo da Reflexão*, realizado no instante em que, dentro da classe dos mamíferos, na destacada ordem dos primatas, a evolução atingiu exuberância máxima ao produzir a complexa estrutura do cérebro humano, agora inteiramente formado após um longo processo. O surgimento do pensamento é determinante à gênese da espécie humana como uma novidade radical na esfera da vida terrestre. Segundo o autor, tem-se o homem plenamente formado a partir do instante em que a consciência, no seu extenso percurso de maturação, adquiriu a capacidade de “dobrar-se sobre si mesma”, ou seja, no homem a consciência tornou-se capaz de apreender a si própria (cf. TEILHARD DE CHARDIN, 1980).

Grande e admirável passo é dado no processo evolutivo quando surge a *reflexão*, este momento é, para Teilhard, crucial dentro do plano criador de Deus. Ao surgir a reflexão, surge o ser humano em sua integralidade. Antes disso, haviam homínídeos, ancestrais da espécie humana ainda não dotados de consciência e, portanto, incapazes de transcender. Com a humanidade, inaugura-se a vida do espírito (*nous*, em grego) e a evolução alcança a última etapa do caminho (cf. THYS, 1967).

Com efeito, no momento do exame da evolução de todas as outras criaturas além do homem, constatamos que estas diferentes criaturas parecem não ter em si próprias nenhuma finalidade. As gerações sucessivas de cavalos parecem não ter qualquer objetivo, além de reproduzir-se e conservar as ervas curtas. Estas gerações perdem-se numa especialização cada vez mais

desenvolvida, ramificam-se em diversas raças, sempre mais numerosas. Afinal, a natureza as abandona. É a extinção da espécie em um prazo relativamente curto.

Para o pensamento reflexivo, cuja base de sustentação é o cérebro humano, tudo é diferente. O ritmo de crescimento deste pensamento reflexivo não cessa de acentuar-se. A própria espécie humana parece dotada de uma robustez e de um poder de reprodução extraordinários. Espalhadas quase universalmente sobre a terra, todas as raças são interfecundas, e quase igualmente dotadas de reflexão. Se atualmente são constatadas diferenças, não esqueçamos que estes fenômenos de criação dos homens e da reflexão são tão breves, em relação aos tempos geológicos, quanto a detonação de um tiro de espingarda, em relação à nossa vida (THYS, 1967, p. 20-21).

Por isso, é de extrema importância para a espiritualidade teilhardiana a consideração do ser humano como o consumidor de todo o movimento cósmico evolutivo. Para Teilhard, a humanidade é o eixo e a flecha da evolução, conforme será exposto no tópico seguinte.

1.3.4 A humanidade e a consumação do movimento cósmico

A visão de Teilhard compreende o ser humano profundamente entranhado na natureza, como parte do imenso trânsito cósmico em direção da manifestação do espírito. Trata-se de uma transformação criadora da matéria em espírito, na qual a humanidade constitui como que o ápice e a seta – a direção –, de todo esse fluxo. Por esse motivo a evolução é entendida como corrente formadora de progressiva interiorização da matéria – evolução é espiritualização crescente do mundo material (cf. KING, 2002).

De acordo com Teilhard, a alma do ser humano é resultado de um longo processo de trabalho de todas as energias terrestres, que culminaram na prodigiosa manifestação da vida humana, – aquilo que ele denomina *hominização* da vida –, já existente anteriormente em seres menos complexos, e levada ao nível máximo com o surgimento do homem. Por isso, Teilhard considera a alma humana uma síntese do próprio universo: “A alma humana [...] é inseparável, em seu nascimento e em sua maturação, do Universo em que nasceu. Em cada alma Deus ama e salva parcialmente o mundo inteiro, que essa alma resume de um modo particular e incomunicável” (TEILHARD DE CHARDIN, 1981, p. 27).

A hominização se caracteriza como passagem da vida puramente animal para a humana. A capacidade humana de ser consciente da própria habilidade de refletir desenvolve uma nova natureza, muito diversa daquela que constitui os outros seres vivos. Portanto, segundo Teilhard de Chardin, o *Passo da Reflexão* não é um mero

patamar a mais do processo, e sim o apogeu do movimento evolutivo cósmico. O ser humano, portanto, realiza em si a plenitude da existência, isto é, nele encontra-se o sentido para a realidade do mundo, pois tudo, desde o princípio mais distante que se possa alcançar, converge na direção de seu ser. Além disso, a novidade do passo reflexivo traz consigo também a capacidade de personalização ou individuação: se antes da consciência reflexiva não era possível conceber *indivíduos*, agora pela necessidade de a consciência sustentar a si mesma e manter-se operante, surge o *eu* pessoal (cf. TEILHARD DE CHARDIN, 1988).

Teilhard é alvo de muitos críticos que consideram sua reflexão muito complexa e ampla, perdida em fantasias e construções poéticas a respeito da realidade. Além disso, existe o temor de que sua compreensão da evolução final, caso ocorra realmente, leve a humanidade a perder-se na consciência coletiva. No entanto, Teilhard dedicou-se a explicitar isso, ao afirmar a crescente personalização como dialeticamente proporcional ao aumento da socialização. Para ele, à medida em que o ser humano se centra em si mesmo pela evolução espiritual, maior será sua abertura à vínculos cada vez mais profundos com o semelhante e com o mundo à sua volta (cf. KING, 2002). Por pertencer à Noosfera, cada indivíduo não é apenas afetado pela Geosfera e pela Biosfera, pois a esfera do pensamento, do amor e do conhecimento fez surgir essa nova camada que envolve o Planeta e une cada pessoa numa imensa teia de desenvolvimento ulterior da comunidade humana (cf. KING, 2002).

Diante dessas considerações, é possível avançar nas reflexões a respeito da espiritualidade teilhardiana, por meio de uma exposição dos aspectos propriamente cristológicos e soteriológicos de seu pensamento. Tal intento será desenvolvido no capítulo seguinte.

2 A CRISTOLOGIA CÓSMICA

*O que desceu é também o que subiu acima de todos os céus,
a fim de plenificar todas as coisas
(Ef 4,10)*

A mística constitui o impulso essencial para o desenvolvimento das ideias de Teilhard. Ademais, o encontro místico com Deus constitui-se de três aspectos presentes na reflexão teilhardiana: “o você de Deus, a infinitude de Deus, a vida de Deus em cada coisa do mundo” (SUDBRACK, 2007, p. 171). Teilhard reflete sobre Deus como a um *alguém*, um Ser que se faz próximo. “Para Teilhard, a compreensão da plenitude da vida relaciona-se definitivamente com a plenitude em Cristo. O mundo deve ter um coração, uma alma, uma face – e, da perspectiva da fé cristã, essa é a face de Cristo” (KING, 2002, p. 85).

Teilhard afirma que a noção de uma *personalidade* de Deus, ou seja, um Deus pessoal, é altamente conflitante com a ciência contemporânea. Segundo ele, a origem desse descrédito está no preconceito científico a uma tentativa de se compreender o Universo a partir do ser humano, que é pessoa. A ciência puramente empírica termina por fechar-se apenas à materialidade das coisas, sem considerar como chave de leitura o âmbito espiritual presente na pessoa humana – daí resulta a crítica de Teilhard. Para ele, o fenômeno humano no cosmos é a chave de leitura para a compreensão do processo evolutivo.: “[...] através do evento capital da *Hominização*, a porção mais ‘avançada’ do Cosmos se viu *personalizada*” (TEILHARD DE CHARDIN, 2006, p. 70). Por essa razão, o termo final da evolução deve também convergir para uma Pessoa, caso contrário, tudo estava fadado ao fracasso:

[...] o apogeu definitivo do Mundo realizado, isto é, personalizado (a saber, Deus), não pode de modo algum ser concebido como nascendo de uma espécie de agregação de personalidades elementares (já que elas são, por natureza, in-decentráveis). Para *superanimar*, *sem destruir*, um Universo formado de elementos pessoais, ele próprio deve ser um Centro especial²⁵ (TEILHARD DE CHARDIN, 2006, p. 71).

Conforme já abordado no capítulo anterior, Teilhard de Chardin apresenta um pensamento dotado de nuances singulares. Ao longo de seu percurso reflexivo, percebe-se a união entre a ciência, a filosofia e a teologia. Dentre os assuntos abordados pelo autor, a Cristologia constitui-se como centro que conjuga essas três

²⁵ “Quer dizer, uma Pessoa” (N. A.).

grandes áreas e, concomitantemente, pode ser considerada como o ponto de convergência entre elas.

Entender a cristologia desenvolvida por Teilhard significa deparar-se com o seu grande amor pelo mistério do Verbo Encarnado. Por isso, a reflexão cristológica do autor não deve ser entendida simplesmente como simples teses a respeito de Cristo, e nem mesmo como um pensamento pertencente ao próprio Teilhard. Trata-se de algo maior, fruto da experiência do autor com o mundo à sua volta e com a fé em seu interior, convergida para uma compreensão da totalidade. Neste sentido, percebe-se que Teilhard quis favorecer, no mundo, a unificação de todas as coisas em Cristo. Para ele, tudo era muito mais do que simplesmente construir uma nova linha de pensamento.

A cristologia cósmica de Teilhard compreende uma nova perspectiva a respeito do Cristo: “O que deve ser da nossa cristologia para permanecer ela mesma em um Mundo novo?”²⁶ (TEILHARD DE CHARDIN, 1969, p. 80. Tradução nossa). Em outras palavras, o autor se indaga como conjugar Jesus Cristo com a nova cosmologia moderna, a partir das descobertas sobretudo evolucionistas. À vista disso, Teilhard pretende reafirmar a pessoa de Jesus Cristo para a contemporaneidade. Segundo ele, Cristo ainda continua sendo a resposta e o ponto de unidade de todas as coisas. Portanto, não existe divergência entre a ciência moderna e a teologia, pois o Universo é ainda explicado por Ele. Teilhard leva a sério a tarefa de encarnar Cristo na realidade, isto é, dar estruturas para se pensar Cristo em âmbito científico.

A mudança de paradigma – da visão estática do universo para a evolucionista – leva Teilhard a repensar a Cristologia sob essa nova dinâmica, pois permaneceria obsoleta e incapaz de responder aos anseios modernos uma reflexão do Mistério de Cristo sob ótica de um universo imóvel e acabado (cf. TEILHARD DE CHARDIN, 1969). Teilhard apresenta uma “nova” cristologia, à medida em que reflete sobre a dinâmica interna que rege o universo, e demonstra como o Cristo, desde a sua Encarnação, ingressou no processo evolutivo da matéria e revelou o homem ao próprio homem.

De acordo com Teilhard, conhecer o universo corresponde a entender o próprio Cristo, pois ambos estão intrinsecamente relacionados, e dissociá-los corresponderia a uma contradição. A evolução do cosmos, a cosmogênese, passa a ser entendida a

²⁶ “*Que doit devenir notre Christologie pour demeurer elle même dans un Monde nouveau?*”.

partir da *cristogênese*²⁷, e as transformações da matéria são vistas como um vir-a-ser de Cristo. Teilhard compreende a dinâmica da Encarnação e a Pessoa de Cristo como um mistério que produz efeitos diretos em toda a Criação. Por isso, faz-se necessário entender como se dá, para o autor, a unificação de toda a realidade a partir da Encarnação.

2.1 A ENCARNÇÃO COMO MISTÉRIO DE UNIFICAÇÃO

O enunciado do prólogo joanino – “o Verbo se fez carne” (Jo 1, 14) – expressa a centralidade do mistério cristão. Todos os outros mistérios estão em consonância com este, pois Cristo pela sua Encarnação torna o mundo possível e, ao mesmo tempo, destinado a transformar-se em uma realidade de *única unidade* com Ele. Cristo na Encarnação não só toca a matéria, mas assume hipostaticamente uma parte dessa matéria. Logo, o próprio Verbo Encarnado é parte integrante do universo e da história (cf. BOFF, 2006). Conforme já exposto, há em Teilhard uma preocupação científica a respeito da consistência do Universo. Sua Cristologia segue essa mesma lógica.

O Verbo de Deus adentra o processo evolutivo da história e desvela ao ser humano a centralidade da dinâmica interna do cosmo. Para Teilhard, a Encarnação é o evento em que se observa claramente a intersecção de duas realidades: a ascendência e a culminância da evolução. Desde a mais tenra idade, o pequeno Teilhard sente-se atraído pela humanidade de Cristo. Entender a devoção adquirida no seio de sua família ao Sagrado Coração de Jesus contribui para a compreensão da gênese das inquietações cristológicas de Teilhard a respeito do Verbo encarnado, já que ela une duas realidades: a matéria e o divino. No Sagrado Coração, Teilhard é imerso no seio do divino e do humano. Segundo ele, quanto mais orava, tanto mais se materializava (cf. TEILHARD DE CHARDIN, 2002).

A partir dessa devoção, pode-se compreender o modo como Teilhard inicia as suas especulações científico-teológicas e as implicações cristológicas desse empreendimento. Primeiramente, sabe-se que a devoção ao Sagrado Coração está ligada a uma resposta mística ao contexto do jansenismo francês, que enfatizava os aspectos do pecado e o esforço humano para corresponder a Deus. A devoção divulgada a partir das visões místicas de Santa Margarida Maria Alacoque (1647-

²⁷ “Termo pelo qual Teilhard compreende a elaboração no decurso da evolução, do Cristo total; isto é, do Corpo Místico unido a Cristo: toda a criação só existe afinal em função de sua significação como elemento de Cristogênese” (CUYPERS, 1968, p. 30).

1690) salienta a misericórdia e a bondade divina do Coração de Jesus e a sua abertura para acolher o homem pecador (cf. VASCONCELOS, 2018).

Teilhard, a partir de suas especulações científicas e neste contexto devocional, começa a questionar-se a respeito daquilo que sustenta toda a realidade. Segundo ele, a vida de Cristo nos Evangelhos mostra uma intersecção clara entre Deus e a matéria e o rompimento com qualquer visão dualista de mundo (cf. RIDEAU, 1965). A Encarnação constitui-se um ponto nevrálgico do pensamento teilhardiano, já que ela de uma certa maneira inaugura os desdobramentos da ação do Homem-Deus no Universo:

O Amor [...] morre ao contato do Impessoal e do Anônimo. E também infalivelmente se degrada com o distanciamento no Espaço – e muito mais ainda com a diferença no Tempo. Para amar, é essencial coexistir. Assim, consequentemente, Ômega jamais poderia nem mesmo equilibrar o jogo das atrações e rejeições humanas se não agisse em igualdade de forças, ou seja, com o mesmo estofo de Proximidade. – No Amor, como em qualquer outra espécie de energia, é no aqui existente que as linhas de força devem se fechar a cada instante. Centro ideal, Centro virtual: nada disso pode bastar. A Noosfera atual e real, Centro real e atual. Para ser supremamente atraente, Ômega já deve ser supremamente presente (TEILHARD DE CHARDIN, 2006, p. 72).

Pela Encarnação é possível compreender de maneira nova a ação divina na história, ainda que Deus já tivesse agido desde o início da criação (cf. KING, 2002). Quando Deus assume sobre Si a matéria torna-se ainda mais claro que a finalidade do Universo é ser divinizado, pela culminância num *centro pessoal*, já passível de ser intuído pela razão humana. Sobre isso, Teilhard afirma:

[...] se Ômega existe realmente, é difícil conceber que seu supremo 'Ego' não se faça sentir como tal, de algum modo, em todos os 'Ego' incoativos (ou seja, em todos os elementos reflexivos) do Universo. Desse ponto de vista, a velha e tradicional idéia de 'Revelação' reaparece e reintroduz-se (dessa vez pela biologia e pela energética evolutiva) na Cosmogênese. E, também desse ponto de vista, a Corrente Mística Cristã ganha um significado e uma atualidade extraordinários (TEILHARD DE CHARDIN, 2006, p. 102).

Teilhard compreende a Encarnação como mistério de unificação, diferentemente da concepção tradicional. Por isso, é importante adentrar as reflexões sobre o pecado original e o papel da Redenção.

2.1.1 A Encarnação à luz da Redenção: o pecado original

Uma grande questão a pairar na cristologia, ao longo dos séculos, é o problema a respeito da motivação da Encarnação. Para os mais clássicos, Agostinho, Anselmo e Tomás de Aquino, a motivação da Encarnação é simplesmente redimir a humanidade da culpa original, reestruturar a ordem do mundo decaído pelo pecado dos primeiros pais. Em outras palavras, a relação entre Cristo e o universo acontece de maneira accidental, pois Ele só se encarnou devido ao pecado, se não existisse a falta, a Encarnação não haveria acontecido (cf. VASCONCELOS, 2018).

Essa concepção é decorrente, sobretudo, do pensamento grego, principalmente em Platão – responsável por firmar a doutrina do *dualismo* como explicação supostamente mais coerente para a realidade. Por dualismo compreende-se uma dicotomia entre corpo e alma – matéria e espírito. Segundo a concepção helênica, havia uma espécie de paraíso original e perdido, no qual vivia a alma antes de se encarnar. Para Platão, o mundo material é inferior, pois se caracteriza como cópia do mundo ideal, que está para além da matéria. A alma humana encontra-se aprisionada no corpo e, portanto, o corpo é negativo e fonte dos males. Essa concepção influenciou a doutrina do Pecado Original, segundo a qual o ser humano fora criado por Deus num estado de graça original e vivia em condição paradisíaca, dotado de dons preternaturais, como a imortalidade, a integridade e a impassibilidade de sofrimentos. De acordo com essa perspectiva, cada pessoa seria elevada à glória do céu sem passar pela morte. É pelo pecado original que entra a morte, o sofrimento e a concupiscência na vida do ser humano. Diante disso, a Encarnação do Verbo é compreendida como uma medida operada por Deus a fim de sanar esse problema do pecado original (cf. SILVA, 2017).

Porém, na Idade Média, destacam-se visões antagônicas a essa ideia de Encarnação accidental, como a desenvolvida por dois franciscanos: Boaventura (1221-1274) e Duns Scotus (1266-1308). Para ambos, a Encarnação aconteceria independentemente do pecado, sobretudo para o segundo. O principal motivo seria a união de todas as coisas no Verbo de Deus encarnado. Teilhard assume essa posição e apresenta uma abrangência maior do que a dos franciscanos, pois apesar de ambos se fundamentarem em uma cristologia paulina, Scotus parte da intenção divina para o *Logos* se encarnar, já Teilhard medita sobre o valor da Terra e se pergunta como ela pode estar ligada a esse Mistério. Ademais, os franciscanos se pautam na

preexistência de Cristo, já Teilhard universaliza o mistério da Encarnação, a partir da concepção do Cristo-Universal e enfatiza a perspectiva escatológica – o Cristo como a coroação da História (cf. TEILHARD DE CHARDIN, 1969). Em Teilhard, não se trata mais de um paraíso perdido, e sim de um paraíso a ser alcançado no futuro.

Teilhard realiza uma significativa transformação na ideia de pecado original. Essa mudança paradigmática causa um mal-estar entre os seus contemporâneos, porém, ele a reafirma ao longo de suas obras. Diversos autores no decorrer da história abordam o problema do mal em suas Teodiceias, porém, nenhum deles consegue chegar a uma visão definitiva a respeito disso. Na literatura cristã, a mais eminente interpretação foi dada por Agostinho, que divide o mal em ontológico, físico e moral. Este último tipo de mal, o moral, contribui para a compreensão do pensamento de Teilhard. Segundo Agostinho, o mal moral está ligado ao livre-arbítrio do ser humano, que é consequência de uma escolha dos primeiros pais ao decidirem desobedecer ao projeto de Deus (cf. AGOSTINHO, 1997).

A origem do mal no mundo se encontra, de acordo com a Tradição bíblica, na desobediência de Adão e Eva (Cf. Gn 3,1-19), entretanto, o termo “pecado original” não se encontra nos escritos judaicos. Foram os cristãos que o cunharam para fazer referência a este evento primevo. Por muito tempo o problema do mal foi interpretado à luz da ideia do pecado original. Neste sentido, compreende-se que toda a Tradição é influenciada por essa dedução da origem do mal, reafirmada por Tomás de Aquino: “No estado de natureza corrupta, porém, o homem falha, mesmo no que poderia por natureza alcançar, de modo que não lhe é possível fazer, só pelas suas faculdades naturais, todo o bem que sua natureza é capaz” (*Suma de Teologia* I-II, q. 109, a. 2).

Contudo, segundo Teilhard, a ideia que impera a respeito do pecado original impede qualquer progresso, pois, para salvaguardar a literalidade da Escritura, o desenvolvimento natural da religião é impedido. Outrossim, a ideia de culpa original estava sendo interpretada a partir de uma perspectiva estática do universo. Porém, com a descoberta da visão evolutiva, percebe-se a necessidade de uma nova interpretação, que não exclui a anterior, porém, a reinterpreta:

O pecado original é a reação essencial do finito ao ato criador. Inevitavelmente, através de toda a criação, ele passa a existir. Ele é o reverso de toda a criação. Pelo próprio fato de Deus criar, ele se compromete a lutar contra o mal e, portanto, de uma forma ou de outra, a redimir. – A queda especificamente humana é apenas a atuação (mais ou menos coletiva e perene), em nossa raça, desta *fomes peccati* que se infundiu, muito antes de nós, em todo o Universo, desde as partes mais baixas da Matéria até as

esferas angelicais. – Não existe, estritamente falando, o primeiro Adão. Sob este nome está escondida uma lei universal e inviolável de reversão ou perversão, – o resgate do progresso (TEILHARD DE CHARDIN, 1969, p. 47).

Teilhard realiza uma transposição para uma visão evolucionista a respeito do pecado original. Observa-se que o mal deixa de ser um elemento incompreensível, pois o autor defende a lógica de que o mal é uma consequência inevitável do ato criador. Até então, criar era um ato divino capaz de assumir formas arbitrárias. Deus é considerado livre para fazer com que os seres que participam do seu Ser surgissem em qualquer estado de perfeição ou associação. Porém, o ato criador corresponde inevitavelmente a constituir algo externo à perfeição, e isso resulta na inevitabilidade do mal. Ademais, Teilhard propõe uma despersonalização do primeiro Adão, isto é, ele não é identificado com uma pessoa específica, diferente do segundo, que está centralizado na pessoa de Jesus Cristo.

Isto posto, percebe-se que existe uma universalização do pecado. No entanto, há também concomitantemente a universalização do Cristo e do seu domínio cósmico. Teilhard não duvida que a vida esteja restrita apenas à Terra, mas ao se perguntar se a Encarnação deveria acontecer em outros lugares caso houvesse vida, o pensador francês apenas a responde com uma única certeza do credo católico – “em Cristo subsistem todas as coisas” (Col 1,17), todos os outros dogmas derivam deste. Em outras palavras, Cristo é a consistência de todo o Universo.

Teilhard propõe três hipóteses históricas a respeito do pecado original. A primeira possibilidade está na ideia de que Adão e Eva existiram em um mundo diferente do nosso e com o pecado foram encarnados em uma realidade inferior e inseridos nessa dinâmica evolutiva. Já a segunda explicação seria que o casal originário era mais espiritualizado antes da queda, com o pecado esta pré-humanidade torna-se mais materializada e eles são engendrados nessa realidade múltipla. A terceira hipótese e a mais aceita por Teilhard é que o pecado original representa a lei perene e universal que está na humanidade devido à sua inferioridade em relação à perfeição de Deus, isto é, o ser humano está nas fronteiras do nada, onde tudo é múltiplo e passível de falha. Neste sentido, a história do Éden seria a da própria humanidade, que marcha rumo a Deus, já o Paraíso Terrestre não seria um lugar específico, mas algo dado a todo ser humano, para que este se una a Cristo. Esta hipótese recusa a ideia de que exista o homem Adão e um evento original que

ocasiona o pecado. Ademais, não existem duas fases na história humana, mas uma única conjugada em todos. De acordo com Teilhard (1969, p. 59. Tradução nossa)²⁸:

Criação, Queda, Encarnação, Redenção, esses grandes eventos universais deixam de nos aparecer como acidentes instantâneos espalhados no tempo (perspectiva infantil, que é um escândalo perpétuo para nossa experiência e nossa razão): todos eles se tornam co-extensivos à duração e à totalidade do Mundo; são, de certa forma, os lados (realmente distintos, mas fisicamente ligados) da mesma operação divina. A encarnação do Verbo [...] é apenas o último termo de uma Criação que continua ainda e em toda parte através de nossas imperfeições (*omnis creatura adhuc ingemiscit et partu-rit*²⁹).

Teilhard concebe o ato criador como um processo ou gesto de síntese, e não como algo mágico e instantâneo. À vista disso, observa-se que o Criador, em virtude de sua perfeição, não pode se comunicar de maneira imediata com suas criaturas, mas deve torná-las capazes de recebê-lo. Então, para dar-se ao plural, Ele deve unificá-lo à sua medida. Para Teilhard, desde a gênese do universo até Cristo, a constituição do Pleroma é entendida pelo ser humano como uma marcha progressiva do espírito. O pecado original é visto sob essa nova ótica evolutiva, que engloba um novo modo de conceber a criação, isto é, o mundo não mais como algo pronto e fixo, mas em constante evolução:

Considerados em conjunto, os três ramos (física, apologética e mística) do sistema sugerem e esboçam facilmente uma Metafísica da União, dominada pelo amor, e na qual o próprio Problema do Mal encontra uma solução intelectual e plausível (necessidade estatística de desordens no interior de uma multiplicidade em via de organização) (TEILHARD DE CHARDIN, 2006, p. 106).

O ato de criação é uma unificação progressiva dos muitos, uma passagem de um estado de dispersão para a harmonia final. Em um mundo pronto deve-se procurar um culpado, mas em um mundo em evolução, que emerge pouco a pouco da matéria, não é mais necessário definir um evento primordial para explicar o aparecimento do múltiplo. Destarte, o mal é o múltiplo não-organizado, ele faz parte das coisas, que

²⁸ “*Création, Chute, Incarnation, Rédemption, ces grands événements universels cessent de nous apparaître comme des accidents instantanés disséminés au cours du temps (perspective enfantine, qui est un perpétuel scandale pour notre expérience et notre raison) : ils deviennent tous les quatre, co-extensifs à la durée et à la totalité du Monde ; ils sont, en quelque façon, les faces (réellement distinctes mais physiquement liées), d’une même opération divine. L’incarnation du Verbe [...] n’est que le dernier terme d’une Création qui se poursuit encore et patout à travers nos imperfections (omnis creatura adhuc ingemiscit et partu-rit)*”.

²⁹ “Toda a criação geme como em dores de parto”. Tradução nossa. cf. Rm 8,22.

aos poucos com a unificação vão tornando-se perfeitas, mais próximas ao Ser. Todavia, a fraqueza originária é a condição radical que faz surgir o múltiplo, por isso, Teilhard se vale da metáfora e afirma que o mal não é um vaso quebrado, mas o barro em que tudo é amassado. Desta maneira:

O mal, nessas condições, não é um acidente imprevisto no Universo. Ele é um inimigo, uma sombra que Deus inevitavelmente desperta pelo simples fato de decidir-se pela criação. É uma coisa perigosa, dolorosa e fantástica. Criar, portanto, não é pouca coisa para o Todo-Poderoso, um simples prazer. É uma aventura, um risco, uma batalha em que Ele se envolve inteiramente. O mistério da Cruz não começa a crescer e a iluminar-se diante dos nossos olhos? (TEILHARD DE CHARDIN, 1969, p. 87. Tradução nossa).³⁰

A luta contra o mal é condição *sine qua non* da existência, pois num mundo em cosmogênese o mal é algo natural. Por isso, a Cruz adquire um novo significado não restrito apenas à expiação através do sofrimento. Cristo é Aquele que supera em si as resistências da unificação pelo múltiplo, as resistências inerentes à matéria. Portanto, “o sentido pleno e definitivo da Redenção não é mais apenas expiar: é atravessar e superar. [...] Já não a Sombra, mas o ardor da Cruz” (TEILHARD DE CHARDIN, 1969, p. 88. Tradução nossa)³¹.

A reflexão sobre os desdobramentos da concepção de pecado original na obra de Teilhard é necessária para se compreender o modo como o autor concebe Cristo e o seu mistério no Universo. Perceber que a culpa original não se concentra em um evento e em determinadas criaturas expande infinitamente a redenção realizada por Cristo e, concomitantemente, é possível perceber que a Encarnação não está condicionada simplesmente à questão do pecado. Ela abrange a universalidade do Verbo Encarnado e o seu intuito de unificar todas as coisas em Si.

2.1.2 Cristo-Universal: a união com a matéria

Após a compreensão da dimensão que Teilhard atribui ao pecado original, é possível agora refletir o mistério da Encarnação propriamente dito, visto que o objetivo

³⁰ “*Le Mal, dans ces conditions, n'est pas un accident imprévu dans l'Univers. Il est un ennemi, une ombre que Dieu suscite inévitable-ment par le seul fait qu'il se décide à la création* 93. *De l'Être nouveau, lancé dans l'existence, et non encore complètement assimilé à l'Unité, c'est une chose dangereuse, douloureuse et fantasque. Créer n'est donc pas une petite affaire pour le Tout-Puissant, une partie de plaisir. C'est une aventure, un risque, une bataille où Il s'engage tout entier. Est-ce que ne commence pas à grandir et à s'éclairer devant nos yeux le mys-tère de la Croix*”

³¹ “*Le sens complet et définitif de la Rédemption, ce n'est plus seulement expier : c'est traverser et vaincre [...] Non plus l'Ombre, mais les ardeurs, de la Croix*”.

maior do Verbo foi se unir à matéria, a fim de elevá-la. Neste sentido, segundo o autor, os mistérios de Cristo são universais, e não apenas terrestres. Teilhard postula a noção de Cristo-Universal como ideia-chave para se compreender o mistério da Encarnação: “O Cristo-Universal, como eu o entendo, é uma síntese de Cristo e do Universo. Não uma nova divindade – mas uma explicação inevitável do Mistério em que o Cristianismo se resume: a Encarnação” (TEILHARD DE CHARDIN, 1969, p. 122). O Cristo-Universal é Jesus de Nazaré, aquele que tem a vida apresentada nos Evangelhos, segunda Pessoa da Santíssima Trindade que se encarnou historicamente há mais de dois milênios e que tem domínio sobre todo o universo. Não existe diferenciação entre o Jesus histórico e a Pessoa Divina.

O Cristo-Universal é parte da crença pessoal de Teilhard, porém, não se trata de algo apenas subjetivo. A intenção do autor é provar que esta compreensão de Cristo constitui parte do modo de inteligir cristão, como chave de leitura de todos os demais mistérios cristológicos, que fazem parte da única Pessoa de Jesus. Segundo Teilhard (1969, p. 71), para se compreender a totalidade de uma coisa é necessário que esta esteja conclusa. Por isso, para que a Encarnação seja assimilada deve-se buscar vislumbrar seu final definitivo. As Escrituras, especialmente Paulo, aludem ao final do mundo restaurado em Cristo: a felicidade de todos os eleitos nEle. A salvação acontece à medida em que a humanidade se incorpora em Cristo. Desta maneira, a Encarnação é terminada com a construção da Igreja Viva, Corpo Místico de Cristo, o Pleroma.

O paradoxo proposto por Teilhard de “começar pelo final” é simplesmente entender a dimensão do Cristo-Universal, pois além de ser o centro hiperfísico da humanidade, Cristo é também o centro físico, o seu domínio na Encarnação se estende inclusive sobre a matéria:

Do alto ao fundo das coisas, Cristo é o princípio da consistência universal: “*In eo omnia constant*” [...] ³² nada se sustenta absolutamente senão pelo Todo; e o Todo, em si, só se mantém unido por meio de sua próxima conclusão. Mas, ao contrário do filósofo de pensamento livre, o cristão pode dizer que já está em relação pessoal com o Centro do Mundo: para ele, de fato, este Centro é Cristo; - é Cristo quem realmente e sem metáfora sustenta o Universo. Uma função cósmica tão incrível pode confundir nossa imaginação: não vejo como poderíamos deixar de reconhecê-la no Filho de Maria. O Verbo Encarnado não poderia ser o centro sobrenatural (hiperfísico) do Universo se

³² “Nele tudo subsiste”. Tradução nossa. Cf. Cl 1,17.

antes não lhe servisse de centro físico e natural (TEILHARD DE CHARDIN, 1969, p. 75. Tradução nossa).³³

Para Teilhard, o Verbo que se fez carne é o centro do universo e Ele desceu dos céus a fim de encher tudo de sua presença, para elevar todas as coisas (Cf. Ef 4,9-10). No entanto, a criação ainda continua entre gemidos e dores de parto (Cf. Rm 8,22), aguardando a união definitiva ao Cristo-Universal, que eleva progressivamente a criação, através da dinâmica sucessiva entre a Matéria e o Espírito. Para que isso fosse possível, teve que se unir às coisas, desde a mais terrena até a mais próxima aos Céus, por meio de sua Encarnação.

O vínculo entre criação e Encarnação estende-se pelos séculos, por meio da obra da redenção, rumo à pleromização. A união com a natureza finita tem o intuito de elevar a matéria à unidade com Cristo. Na Encarnação, acontece a aliança entre a cosmogênese e a cristogênese e é a partir desta que se compreende o Cristo-Universal. Teilhard apresenta três razões do Cristo ser o centro orgânico do universo inteiro:

- Centro orgânico, isto é, do qual depende fisicamente, de forma definitiva, todo o desenvolvimento, mesmo natural;
- Do universo inteiro, isto é, não só da Terra e da Humanidade, mas também de Sirius, de Andrômeda, dos Anjos e de todas as realidades das quais dependemos fisicamente, próxima ou remotamente (ou seja, provavelmente de todo o ser participado);
- Do universo inteiro, ainda, isto é, não do esforço moral e religioso, mas igualmente de tudo aquilo que este esforço supõe, a saber, de todo crescimento do corpo e do espírito (TEILHARD DE CHARDIN, 1974, p. 24).

No Cristo-Universal o evolucionismo e o cristianismo coincidem, ou seja, cosmogênese e cristogênese se relacionam, logo os três mistérios de Cristo estão ligados a todo o Universo: na Criação tem-se o princípio que move todas as coisas, já na Encarnação a unidade de todas as coisas, e na Redenção o esforço que leva o ser humano à plena evolução. O Evolucionismo exige a presença do Cristo-Universal, pois sem Ele toda a evolução seria incerta, sem um começo e nem mesmo uma

³³ “Du haut en bas des choses, le Christ est le principe de consistance univer-selle: « In eo omnia constant » [...] rien ne tient absolument que par le Tout ; et le Tout, lui-même, ne tient que par son achèvement à venir. Mais, à la différence du philosophe libre penseur, le chrétien peut dire qu'il se trouve en relation personnelle, déjà, avec le [88] Centre du Monde: pour lui, en effet, ce Centre, c'est le Christ ; - c'est le Christ qui supporte réellement et sans métaphore, l'Univers. Une aussi incroyable fonction cosmique peut dérouter nos imaginations: je ne vois pas comment on pourrait éviter de la recon-naître au Fils de Marie. Le Verbe Incarné ne saurait être centre surna-turel (hyper-physique) de l'Univers s'il ne servait d'abord de centre physique, naturel, à celui-ci”.

finalidade, tudo estaria em mudança, desprovido do escopo para a realidade. O Verbo Encarnado é o fundamento de toda a Evolução. Ele é significado e a razão de ser e pela qual se encaminha o Universo. Para Teilhard, os cientistas ao constatarem a presença de uma força evolutiva no cosmos, descobrem o próprio Cristo. Segundo ele, a própria Evolução ressalta a presença de Cristo, pois é através dela que se compreende a sua ação unificadora no mundo (cf. KING, 2002).

Quando Cristo se une à matéria, a harmonia se une à multiplicidade. Por isso, o Cristo-Universal possui ação cosmológica. Existe uma relação inerente dada por essa natureza: quanto mais se conhece o universo, tanto mais entende-se a Cristo. Essa proporcionalidade dada por Teilhard à Encarnação, longe de distanciar, aproxima os seres humanos e eleva cada uma de suas atitudes à mais autêntica personalização, pois a caridade não é mais uma mera filantropia – é a essência para a construção do Pleroma. A obediência em fazer tudo em nome do Senhor (cf. Cl 3,17) torna-se o cumprimento do esforço humano para a constituição do Corpo de Cristo. Ademais, a imitação de Cristo torna-se uma questão intrínseca ao ser humano, e não um simples dever exterior.

De acordo com Teilhard (1969, p. 178), a partir dessa universalidade de Cristo, dada na relação entre cristianismo e evolução, percebe-se que a Criação, a Encarnação e a Redenção são mistérios imprescindíveis, isto é, constam no plano eterno de Deus para o Universo criado. Isto posto, alguns teólogos defenderam que Deus poderia ter criado sem encarnar, porém, através das reflexões teilhardianas, nota-se que a Encarnação é algo necessário à criação, já que, para se unir à Trindade, faz-se necessário estar em união com Cristo, Aquele que retira a criação da multiplicidade e a atrai à sua unidade.

Na nova cristologia de Teilhard, os três mistérios (criação, encarnação e redenção) tornam-se três eventos fundamentais e fulcrais. O autor, no entanto, ainda acrescenta um outro: a *pleromização* – o mistério da união criadora do mundo em Deus, que após a Encarnação do Verbo está relacionada a uma espécie de “trinitatização ontológica generalizada”. Este “dogma” é sustentado pelo Cristo-Universal, fruto daquilo que Teilhard denomina *hyper-orthodoxie*, ou seja, daquilo que está além da ortodoxia fundada no modelo inerte de mundo (TEILHARD DE CHARDIN, 1969). A partir da união do Cristo com a matéria, pode-se refletir sobre seus atributos cósmicos, dentro do pensamento teilhardiano.

2.2 OS ATRIBUTOS CÓSMICOS DE CRISTO

A partir de uma leitura do Cristo-Universal e da sua relação com o mistério da Encarnação, observa-se que as ideias propostas por Teilhard revolucionam a teologia, em razão de ele propor um novo olhar sobre as verdades de fé e, ao mesmo tempo, centralizar o Universo todo em Cristo. O autor afirma que Cristo, a partir da Encarnação, passa a ser de natureza cósmica, além de sua natureza divina e humana. Essa compreensão é apresentada por Teilhard sob três fases a respeito do modo como Cristo se insere no Universo em evolução: tangibilidade, expansibilidade e poder assimilador (TEILHARD DE CHARDIN, 2002, p. 94-95). A primeira etapa corresponde à inserção do próprio Cristo na cosmogênese através da sua Encarnação, ou seja, Ele assume a humanidade e se une a todos os homens nesse processo evolutivo, tornando-se, assim, “o sacramento de encontro de Deus e do mundo” (BOFF, 2008, p. 37).

A expansibilidade indica a dimensão dada ao mistério de Cristo, a partir de sua Ressurreição, que insere uma nova perspectiva na cosmogênese – a cristogênese – ao âmbito realmente cósmico de Cristo. É nesta fase que acontece a síntese entre o crístico e o cósmico. Já a última etapa, o poder assimilador orgânico, é a integração de todo o Universo num só Corpo, Cristo Jesus se torna o centro orgânico, o ponto Ômega da realidade:

Como justificar a evolução pela complexidade crescente, por essa laboriosa ascensão em direção ao Improvável, sem imaginar em algum lugar, influido no próprio coração da Evolução, ‘um Centro suficientemente independente e ativo para fazer com que se centre (ou seja, que complexifique) à sua vontade e à sua imagem a totalidade do fluido cósmico (TEILHARD DE CHARDIN, 2006, p. 73).

A compreensão cósmica de Cristo tem raízes profundas na Igreja primitiva, especialmente no primeiro capítulo da carta aos Colossenses, onde é possível deparar-se com a extensão e a unidade cosmológica de Jesus. Entretanto, deve-se considerar os limites do autor da carta, que não tinha essa compreensão evolucionista do mundo. No entanto, o texto bíblico pode ser tomado como fundamento para uma interpretação universal de Cristo.

Teilhard se baseia em Cl 1,15-20³⁴ para sustentar biblicamente a questão do Cristo cósmico. Em primeiro lugar, é preciso que se compreenda que a cristologia na Igreja nascente era cristocêntrica e teocêntrica, ou seja, nela se conjugava o Cristo com todas as suas dimensões, não sobressaindo nenhuma delas e, ao mesmo tempo, era dada ênfase à comunidade, à comunhão entre os irmãos. As palavras do apóstolo Paulo sempre inquietaram Teilhard, tanto que ele as colocou como o centro do pensamento cristão. Ele se mostra estupefato em uma carta escrita em 1940 ao falar da importância do realismo do Pleroma nos escritos paulinos (cf. DE LUBAC, 1965). Essas certezas unem-se às suas inquietações científicas, pois sempre procurou cientificamente pela unidade do todo, ou seja, se existe algo nas coisas que lhes é inerente e as sustenta. Segundo as suas pesquisas, o Cristo cósmico torna-se a resposta a essas indagações, pois:

A cristologia cósmica quer ser uma resposta à pergunta pela unidade de toda a realidade da qual Teilhard teve a experiência; por um lado, como uma totalidade orgânica em evolução ascendente (a experiência do eu pagão); por outro, como totalidade unitária ainda, mas penetrada até às últimas fibras da matéria pela presença unificante de Cristo (a experiência do eu cristão) (BOFF, 2008, p. 64).

Essa unidade dada pelo Cristo cósmico responde aos principais questionamentos científicos sobre o fio condutor do processo evolutivo. “A pessoa de Cristo, o rosto cósmico e a função que o constitui organicamente, o princípio condutor e diretor, a ‘alma’ da Evolução” (TEILHARD DE CHARDIN, 1969, p. 176). A partir da dimensão cosmológica de Cristo que se compreende a sua inserção no Universo e, ao mesmo tempo, a elevação à dimensão cosmológica de suas ações, que não estão centradas somente na perspectiva histórica.

Essa consistência dada por Cristo ao Universo, esses gérmenes crísticos que se encontram nas coisas não correspondem a um *panteísmo*, ou seja, Ele não se confunde com a matéria. No entanto, a matéria é sustentada a partir dEle. Trata-se de um *panenteísmo*, que compreende a presença de Deus em todas as coisas, e a abertura de todas as coisas a Deus:

³⁴ “Ele é a Imagem do Deus invisível, o Primogênito de toda criatura, porque nele foram criadas todas as coisas, nos céus e na terra, as visíveis e as invisíveis: Tronos, Soberanias, Principados, Autoridades, tudo foi criado por ele e para ele. É antes de tudo e tudo nele subsiste. É a Cabeça da Igreja, que é seu Corpo. É o Princípio, o primogênito dos mortos, tendo em tudo a primazia, pois nele aprovou a Deus fazer habitar a Plenitude e reconciliar por ele e para ele todos os seres, os da terra e os dos céus, realizando a paz pelo sangue da sua cruz”.

Tudo não é Deus. As coisas são o que são: coisas. No entanto, Deus está nas coisas e as coisas estão em Deus, por causa de seu ato criador. A criatura sempre depende de Deus e sem Ele voltaria ao nada de onde foi tirada. Deus e mundo são diferentes. Mas não estão separados ou fechados. Estão abertos um ao outro. Se são diferentes, é para possibilitar o encontro e a mútua comunhão. Por causa dela superam-se as categorias de procedência grega que se contrapunham: transcendência e imanência (BOFF, 2012).

O Cristo cósmico tem sua presença no Universo através de um monismo pan-crístico, em que o universo é unificado pela força do amor. Essa fusão cósmica operada por Cristo e reunida pelo amor, faz com que Teilhard reinterprete a ideia de panteísmo:

Unidade na e pela pluralidade. Ora, isto, note-se, não é uma restrição, uma atenuação, mas, ao contrário, uma perfeição e uma acentuação da ideia de Unidade. Só de fato o ‘panteísmo’ do amor ou ‘panteísmo’ cristão (aquele onde cada ser se encontra superpersonalizado, supercentrado, pela união com Cristo, o supercentro divino), – só tal panteísmo interpreta exatamente e satisfaz plenamente as aspirações religiosas humanas, cujo sonho é, em última análise, tornar-se conscientemente perdido na unidade. Só ela se conforma com a experiência, que em toda parte nos mostra que a *união diferencia* (TEILHARD DE CHARDIN, 1969, p. 167. Tradução nossa).³⁵

O teólogo jesuíta propõe uma mística panteísta, que está envolta de uma espiritualidade cósmica, centrada no Cristo, presente em todas as coisas. Todavia, como já foi ressaltado este estar presente significa que Ele é aquele pelo qual subsiste o Universo. Os mistérios de sua vida só têm sentido ao se considerar essa dimensão cósmica de sua ação. A centralidade de sua existência é a consistência que permite ver o todo no Universo, bem como permite inteligir todas as coisas, em razão de todas elas serem cristicamente constituídas.

A presença crística no cosmos tem suas origens antes do espaço e do tempo, no próprio seio da Trindade. No entanto, ela se manifesta no espaço e no tempo, por isso todos os seres “estão marcados cristicamente em sua estrutura mesma” (BOFF, 2008, p. 147). Essa ordem expressa na estrutura interna das coisas manifesta uma presença imanente e transcendente na realidade.

³⁵ *“Unité dans et par la pluralité. Or ceci, qu'on le remarque bien, n'est pas une restriction, une atténuation, mais au contraire une perfection et une accentuation de l'idée d'Unité. Seul en fait le « panthéisme » d'amour ou « pan-théisme » chrétien (celui où chaque être se trouve super-personnalisé, super-centré, par union au Christ, le super-Centre divin), - seul un tel panthéisme interprète exactement et satisfait pleinement les aspirations religieuses humaines, dont le rêve est finalement de se perdre consciemment dans l'unité. Seul il est conforme à l'expérience, qui, partout, nous montre que l'union différencie”.*

Teilhard “adotou a visão do Cristo cósmico da Epístola aos Colossenses para complementar a unilateralidade do *Christus Redemptor* da Igreja pelo Consumador da Criação que ele passou a denominar *Christus Evolutor*” (MOLTMANN, 2014, p. 432). É a partir dessa ótica que deve-se analisar um texto escrito por Teilhard em outubro de 1942, *Le Christ Évoluteur*, que foi escrito para especialistas a fim de mostrá-los a importância da nova cristologia. Ele aponta neste artigo para um elemento importante:

No dogma da Redenção, o pensamento e a piedade cristãos até agora consideraram acima de tudo (por razões históricas óbvias) a ideia de reparação expiatória. Cristo foi visto acima de tudo como o Cordeiro carregado com os pecados do mundo, e o mundo acima de tudo como uma massa caída. Mas a pintura também incluiu, desde o início, outro elemento (positivo) de reconstrução, ou recriação. Novos céus, nova terra: tais foram, mesmo para um Agostinho, o fruto e o preço do sacrifício da cruz³⁶ (TEILHARD DE CHARDIN, 1969, p. 142).

Teilhard considera as duas nuances da Redenção: a negativa e a positiva, a primeira faz referência à expiação, já a segunda à recuperação do ser humano e à sua união com Deus. A expressão máxima desse mistério está na Cruz, porém, o autor critica aquela acentuação dada na Tradição aos aspectos negativos que são, a partir da cristologia cósmica, elementos secundários no Universo.

No *Cristo-Evolutor*, a Redenção não está mais restrita apenas aos seres humanos, pois toma proporcionalidades cósmicas. Esta não tem apenas um caráter expiatório. O sacrifício configura Cristo como “aquele que assumiu o peso de um mundo em progresso. Uma vez que o mal é o contrário da Criação, a redenção é sinal de progresso” (VASCONCELOS, 2018, p. 55). Teilhard reinterpreta a Redenção à luz da Evolução e vice-versa, ambos formam um amalgama que permitem conhecer o Universo. A redenção expressa que na noosfera a cristogênese se perfaz, de modo que o próprio *Cristo-Evolutor* acompanha cada ser humano no seu progresso evolutivo. Neste sentido, com Cristo a existência ganha um novo sentido, pois as pessoas conseguem dar significado ao trabalho de aperfeiçoamento e, ao mesmo tempo, veem com outros olhos o problema do mal no Universo.

³⁶ “Dans le dogme de la Rédemption, la pensée et la piété chrétiennes ont surtout considéré jusqu'ici (pour des raisons historiques obviées) l'idée de réparation expiatrice. Le Christ était surtout regardé comme l'Agneau chargé des péchés du Monde, et le Monde surtout comme une masse déchue. Mais le tableau comportait aussi, depuis l'origine, un autre élément (positif, celui-là) de re-construction, ou de re-création. Des ciels nouveaux, une Terre nouvelle: tels étaient, même pour un Augustin, le fruit et le prix du sacrifice de la Croix” (TEILHARD, 1969, p. 142 original français).

No mistério redentor, o *Cristo-Evolutor* conjuga em si todas as ambiguidades da evolução, por isso, Teilhard é enfático ao destacar o aspecto positivo da redenção:

Diante de nossos olhos, em nossos corações, estou convencido disso, o Cristo Redentor vai se completar e explicar na figura de um Cristo-Evolutor. E, ao mesmo tempo, é a Cruz cujo significado se alarga e se torna mais dinâmico para o nosso olhar: o símbolo da Cruz, não só do lado escuro e regressivo, – mas também e sobretudo do lado conquistador e luminoso do Universo em Gênese; a Cruz símbolo do Progresso e da vitória por meio de falhas, decepções e esforços; a única Cruz, na verdade, que podemos apresentar honesta, orgulhosa e apaixonadamente para a adoração de um Mundo que tomou consciência do que foi ontem e do que o espera amanhã³⁷ (TEILHARD DE CHARDIN, 1969, p. 160. Tradução nossa).

A partir dessa interpretação de Teilhard, Cristo ao se fazer presente muda toda a realidade de sofrimento, que passa a ser interpretado através dele. O vértice da Cruz é suplantado no coração dos seres humanos e os leva até a verdadeira redenção, que os encaminha para o Ômega do universo. No entanto, também pode haver uma “negação” da redenção e esta consiste no homem não se deixar unir plenamente a Cristo, e não permitir que o amor-energia exerça poder sobre ele. Justamente essa realidade consiste no inferno, ou seja, não viver a redenção e ficar com a consciência plenamente desunida sobre si mesma (TEILHARD DE CHARDIN, 1969, p. 161).

Ademais, a união entre Redenção e Evolução no Cristo-Evolutor permite, segundo Teilhard, realizar algumas reinterpretações:

Um Batismo onde a purificação se torna um elemento subordinado ao gesto divino total de elevação do Mundo.
 Uma Cruz simbolizando, muito mais do que a culpa expiada, a ascensão da Criação pelo esforço.
 Um Sangue que circula e vivifica, mais ainda do que é derramado.
 O Cordeiro de Deus carregando, com os pecados, o peso do progresso do Mundo.
 A ideia de Perdão e Sacrifício mudando, por autoenriquecimento, para a ideia de Consumo e Conquista.
 O Cristo Redentor, em outras palavras, chegando ao fim, sem atenuar nada de seu rosto sofredor, na plenitude dinâmica de um CRISTO-EVOLUTIVO.
 Essa é a perspectiva que certamente surge em nosso horizonte³⁸ (TEILHARD DE CHARDIN, 1969, p. 144. Tradução nossa).

³⁷ “*Sous nos yeux, dans nos coeurs, j'en suis persuadé, le Christ Rédempteur va s'achevant et s'explicitant dans la figure d'un Christ-Évoluteur. Et, du même coup, c'est la Croix dont le sens s'élargit et se dynamise à notre regard : la Croix symbole, non seulement de la face obscure, régressive, - mais aussi et surtout de la face conquérante et lumineuse de l'Univers en genèse ; la Croix symbole de Progrès et de victoire à travers les fautes, les déceptions et l'effort; la seule Croix, en vérité, que nous puissions honnêtement, fièrement et passionnément présenter à l'adoration d'un Monde devenu conscient de ce qu'il était hier et de ce qui l'attend demain*”.

³⁸ “*Un Baptême où la purification devient un élément subordonné dans le geste divin total de soulever le Monde*”.

Por isso afirma-se que Teilhard propõe uma mudança de olhar, pois à luz do Cristo-Evolutor todo o itinerário humano muda de significado, já que a vida passa a ser considerada de uma outra maneira e o mistério da Redenção não apresenta um sentido longo, mas, pelo contrário, é algo próximo ao ser humano. As interpretações teilhardianas apontam o paradoxo existente em Cristo como totalmente conciliável, pois Ele, ao mesmo tempo, está tão longe e tão próximo à humanidade.

Diante dessas considerações, pode-se adentrar de maneira mais contundente nas reflexões de Teilhard sobre o Ponto Ômega. Cristo não é somente Universal, Cósmico e Evolutor – apresenta uma outra nuance a partir de sua Encarnação – Ele é o Ômega, o ponto para o qual converge todo o Universo. Esta perspectiva de Cristo mostra que todas as coisas criadas são orientadas para Deus. O Universo concebido por Teilhard revela que a matéria vai se tornando cada vez mais complexa, a partir da atração do Cristo-Ômega (VASCONCELOS, 2018, p. 31).

Segundo o autor, deve existir no processo de conscientização regido pela Lei de Complexidade-Consciência, uma Consciência superior que rege todas as outras e as leva para o escopo final. O autor denomina essa consciência como Ponto Ômega, centro crítico de ultra-reflexão em que todas as coisas se encaminham e se unem, sem sofrerem despersonalização. Pelo contrário, à medida em que se aproxima de Ômega, a realidade se personaliza cada vez mais (TEILHARD DE CHARDIN, 1995, p. 296).

Teilhard considera o Ômega como *centro distinto a irradiar no âmago de um sistema*, uma etapa onde a noosfera irá chegar. Longe de ser exterior, é algo que se concentra no interior, sendo um centro virtual onde todo o universo converge. Por isso, “esse ponto deve ser pessoal, amante e amável, pela função de ativar o amor-energia do mundo e atrair tudo a ele” (VASCONCELOS, 2018, p. 35).

Aqui faz-se necessário voltar a discorrer sobre o amor, como energia que permite o processo de unificação a Ômega, pois somente ele é a força capaz de

Une Croix symbolisant, bien plus que la faute expiée, la montée de la Création à travers l'effort.

Un Sang qui circule et vivifie, plus encore qu'il n'est répandu.

L'Agneau de Dieu portant, avec les péchés, le poids des progrès du Monde.

L'idée de Pardon et de Sacrifice se muant, par enrichissement d'el-le-même, en l'idée de Consommation et de Conquête.

Le Christ-Rédempteur, autrement dit, s'achevant, sans rien atténuer de sa face souffrante, dans la plénitude dynamique d'un CHRIST-ÉVOLUTEUR.

Telle est la perspective qui, certainement, monte à notre horizon”.

personalizar e plenificar tudo. Deve-se ressaltar que o amor não é propriedade exclusiva do ser humano, pois é uma força evolutiva, uma propriedade geral de toda a vida. No entanto, no ser humano o amor se plenifica pela presença da racionalidade (cf. TEILHARD DE CHARDIN, 1995).

À vista disso, para compreender o Cristo-Ômega, deve-se considerar que, segundo Teilhard, o amor é a força mais poderosa do universo, pois ela está espalhada por todo o cosmo e tem a propriedade de ser uma energia unificante e unificadora:

O amor, sob todos os seus matizes, não é nada mais, nem nada menos, que o sinal mais ou menos direto marcado no âmago do elemento pela convergência psíquica do Universo sobre si mesmo [...] Só o amor, pela simples razão de que só ele prende e junta os seres pelo mais fundo deles mesmos, é capaz – e esse é um fato da experiência quotidiana – de completar os seres, enquanto seres, reunindo-os (TEILHARD DE CHARDIN, 1995, p. 298).

Esse amor-energia emana do Ponto Ômega, do próprio Cristo, porque Ele é o próprio amor (Cf. 1Jo 4,16). Ele é essa fonte de amor em quem o tempo e o espaço tornam-se personalizados e universais. Na noosfera essa energia influencia cada coisa, pois a força evolutiva que as rege nada mais é do que a atração ao próprio Cristo-Ômega.

Ademais, Teilhard define quatro atributos do Ômega: autonomia, atualidade, irreversibilidade e transcendência. Todos eles estão conjugados e não podem ser separados. O primeiro faz referência a autonomia do Ômega em relação à criação, ou seja, ele é um Centro autônomo de todos os centros (os “Eu” pessoais). O Ômega não depende deles, mas todos os outros centros dependem do Ômega. Daí liga-se à questão da atualidade, pois para Teilhard, Cristo-Ômega é sempre atual, por isso, ele o denomina *Primeiro Motor adiante*, já que ele não é somente o princípio de todas as coisas, mas também é a força atrativa e atual das coisas (TEILHARD DE CHARDIN, 1995, p. 301-302).

O atributo da irreversibilidade mostra que tudo que emana do Centro dos centros é irreversível, não pode mais ser desfeito, por isso, torna-se sinônimo de imortalidade. Já o último atributo faz referência a transcendência do Ômega, que embora esteja na imanência, não se confunde com o espaço e o tempo, pois o transcende. A cristogênese vai acontecendo aos poucos de modo velado no Universo, e as etapas do processo evolutivo são efetuadas através do Cristo-Ômega e a sua

ação “no cosmo transborda do amor, numa dinâmica perene de sustentação, atração e polarização” (VASCONCELOS, 2018, p. 37). Teilhard expressa claramente o que seria o ponto Ômega no último capítulo de sua obra-prima, quando reflete sobre o fim do mundo:

O fim do mundo: reviramento interno em bloco da Noosfera sobre si mesma, tendo chegado simultaneamente ao extremo de sua complexidade e de sua Centração.

O fim do mundo: inversão de equilíbrio, que destaca o Espírito, enfim consumado, de sua matriz material para o fazer repousar daí por diante, com todo o seu peso, sobre Deus-Ômega. O fim do mundo: ponto crítico, ao mesmo tempo, de emergência e de emersão, de maturação e de evasão (TEILHARD DE CHARDIN, 1995, p. 326).

Nesse trecho nota-se o contundente apontamento escatológico, para o Cristo-Ômega, como finalidade última do Universo. Ademais, observa-se o alegre otimismo teilhardiano, pois longe de ser catastrófico, o fim do mundo é centração e consumação em Cristo. Teilhard vale-se do termo *êxtase* para se referir ao reviramento interno do fim do mundo, em que o indivíduo se une ao hiper-pessoal.³⁹

É nesta dinâmica interna que a ação de Cristo é percebida no cosmo. O *Cristo Cósmico* que sustenta todas as coisas, o *Cristo-Universal* que se une a matéria, a partir da Encarnação; o *Cristo-Evolutor*, que toma sobre Ele os sofrimentos do mundo e o *Cristo-Ômega*, aquele que aponta para a unidade final. Todos eles fazem referência ao mesmo Verbo que se encarnou na história e inseriu na noosfera um processo de cristogênese, que culminará na consumação do Universo, quando Ele será tudo em todos (Cf. 1Cor 15,3).

2.3 A CONSUMAÇÃO DA CRISTOGÊNESE

Para entender a consumação da cristogênese, faz-se necessário compreender as implicações de uma visão transcendente-dialética, pois ela é o amalgama do pensamento de Teilhard. Neste sentido, este modo de pensar permite que ele supere uma visão dualista do Universo, formado por duas realidades opostas. A própria criação é vista de forma diferente, pois Deus não se separa de sua obra, ainda que ao mesmo tempo não se confunda com ela. Ademais, retorna-se à ideia de que os

³⁹ A Pessoa por antonomásia – Cristo.

três mistérios centrais da fé: Criação, Encarnação e Redenção estão intrinsecamente ligados e fazem parte de um mesmo processo – a Cristogênese.

Conforme já exposto, a preocupação inicial dos filósofos gregos foi encontrar a *arché* da *physis*, o princípio que existe em todas as coisas e as fazem subsistir, este seria aquilo que permitia que a ordem imperasse no universo, ao invés do caos. Desde o início percebia-se na natureza uma ordem inerente às coisas, que permitiam a elas a existência. Para os cientistas da atualidade, a *arché* permanece uma incógnita a ser decifrada.

Teilhard, como padre e também cientista, também se nutriu da mesma preocupação. Ele percebe o devir do Universo e, ao se deparar com as duas grandezas físicas: o infinitamente pequeno e o absolutamente grande, afirmou que existia o infinitamente complexo, isto é, no universo existe uma relação intrínseca entre as coisas, elas movem-se “em uma crescente complexidade, unificando-se irreversivelmente, em sua hipótese, no Ponto Ômega” (VASCONCELOS, 2018, p. 20). Essa união física entre as coisas o possibilita compreender a teoria da evolução e a relação entre a ordem-desordem nas coisas.

Conforme já abordado anteriormente, a matéria passa sempre por uma dinâmica que a torna mais complexa, pois existe uma força que a impulsiona para a evolução. Essa força é natural e transcendente, ou seja, ela faz parte da matéria, que a leva a transcender-se a si mesma, por isso, só se pode apreender o pensamento teilhardiano a partir da transcendência dialética:

Cristo, certamente, não é o Centro que todas as coisas, aqui embaixo, poderiam naturalmente aspirar a se unir. A destinação a Cristo é um favor inesperado e gratuito do Criador. Não deixa de ser verdade que a Encarnação reformulou o Universo tão bem no sobrenatural que, concretamente falando, não podemos mais procurar, nem imaginar, para qual Centro teriam gravitado os elementos deste Mundo, sem a elevação à Graça. No mundo atual não há, fisicamente, mais do que um único dinamismo; aquele que liga tudo a Jesus; Cristo é o lugar para o qual as porções alcançadas, vivas e escolhidas do Cosmos tendem e segregam. Nele, ‘Plenitude do Universo’, *omnia creatur* porque *omnia uniuntur*. Esses são os próprios termos da União criativa!⁴⁰ (TEILHARD DE CHARDIN, 1967, p. 242. Tradução nossa).

⁴⁰ “Cristo, ciertamente, no es el Centro que todas las cosas, aquí abajo, podían naturalmente aspirar a desposar. La destinación a Cristo es un favor inesperado y gratuito del Creador. Sigue siendo cierto que la Encarnación ha refundido tan bien el Universo en lo sobrenatural, que, hablando concretamente, ya no podemos buscar, ni imaginar, hacia qué Centro hubiesen gravitado, sin la elevación a la Gracia, los elementos de este Mundo. En el Mundo presente no existe, físicamente, más que un único dinamismo; aquel que lo vincula todo a Jesús; Cristo es el lugar al que tienden y se segregan las porciones logradas, vivientes, elegidas, del Cosmos. En Él, «Plenitud del Universo», *omnia creantur* porque *omnia uniuntur*. ¡Esos son los términos mismos de la Unión creadora!” (TEILHARD, 1967, p. 242 edição em castelhano).

A Encarnação possibilitou que os seres humanos, dotados de consciência reflexiva, pudessem pela graça encontrar Cristo como centro do cosmo. Teilhard defende que o ser humano encontrou o polo de convergência do mundo a partir da Encarnação, pois Ele ao se revelar, manifestou o destino do próprio Universo, que subsiste n'Ele. Essa união criativa com a matéria possibilitou elevar a própria matéria até Cristo.

A partir do momento em que Verbo se faz carne, todas as coisas passam a ter um outro significado, a matéria não pode mais ser entendida como algo negativo, tal qual por muito tempo foi interpretada por alguns teólogos. A visão dualista de Universo torna-se um contrassenso, pois Cristo apresenta um novo sentido para as coisas, sobretudo para a matéria. A Revelação em Cristo proporcionou conhecer que a multiplicidade de todas as coisas está destinada à união. A humanidade mesma é chamada a formar um só Corpo. Neste sentido, entende-se que a humanidade de Jesus é como um instrumento para essa unificação, pois:

Na Escritura, Cristo aparece-nos essencialmente como investido do poder de dar ao Mundo, n'Ele, a sua forma definitiva. Foi consagrado por uma função cósmica. E como essa função não é apenas moral, mas também física (no sentido mais realista do termo), ela pressupõe, em seu sujeito humano-divino, um fundamento físico. Para que as coisas encontrem, em Cristo, sua coerência, é preciso admitir, enfim, que há, *in natura Christi*, além dos elementos propriamente individuais do Homem, e em virtude da escolha divina, uma Realidade física universal, uma certa extensão cósmica de seu Corpo e sua Alma⁴¹ (TEILHARD DE CHARDIN, 1967, p. 372-373. Tradução nossa).

A forma definitiva que Cristo veio dar ao Cosmo é expressa por meio da sua redenção, neste grandioso mistério é revelado ao homem que Deus não cria apenas unindo, mas ele se une ao ser humano durante toda a sua existência e carrega o peso do universo em evolução. Cristo como “ser humano total” na Encarnação, e sobretudo na Redenção, mostra-se como o centro do Universo. Em Cristo acontece a síntese dialética, em que os paradoxos se integram e constituem a Verdade do Universo. A

⁴¹ “*En la Escritura, Cristo se nos aparece esencialmente como investido del poder de otorgar al Mundo, en El, su forma definitiva. Ha sido consagrado por una función cósmica. Y como esta función no es sólo moral, sino también física (en el sentido más realista del término), supone, en su sujeto humano-divino, un fundamento físico. Para que las cosas encuentren, in Christo, su coherencia, hemos de admitir, finalmente, que hay, in natura Christi, además de los elementos propriamente individuales del Hombre, y en virtud de la elección divina, una Realidad física universal, una cierta prolongación cósmica de su Cuerpo y de su Alma*”.

Cruz, conforme já exposto, não tem apenas o significado de expiar, mas ela revela uma outra face de Deus, pois o Verbo Encarnado:

Abordado numa disposição de doce abandono, depois com espírito de conquista, a conquista de Cristo no Mundo termina, portanto, logicamente, num abraço apaixonado e doloroso entre os braços da Cruz. A alma, entusiasta e sincera, ofereceu-se e rendeu-se a todos os grandes impulsos da Natureza. No final de suas experiências e do longo amadurecimento de seus pensamentos, ele percebe que não há esforço mais eficaz e calmo do que o de reunir, para aliviá-lo e oferecê-lo a Deus, a dor do mundo; Não há atitude mais dilatadora para a alma do que abrir-se, ampla e ternamente — com e em Cristo —, à simpatia para com toda a dor, ‘a Compaixão cósmica’⁴² (TEILHARD DE CHARDIN, 2002, p. 88. Tradução nossa).

O Cristo estende o seu poder cósmico na Ressurreição, pois a sua força não fica mais limitada pela matéria – Ele a ultrapassa. O Cristo glorioso apresenta agora uma terceira natureza, não apenas divina e humana: a natureza cósmica, pela qual é capaz de influenciar todas as coisas. Nele se encontra a síntese de todo o cosmo (DE LUBAC, 1965). Porém, deve-se salientar que Cristo não “ganha” uma nova natureza, Ele apenas a manifesta com o seu mistério glorioso:

Mas, desde a descoberta contemporânea das grandes unidades e das vastas energias cósmicas, uma nova significação, mais satisfatória, para as palavras antigas começa a se delinear. Para ser alfa e ômega, o Cristo deve, sem perder sua precisão humana, tornar-se co-extensivo às imensidões físicas da Duração e do Espaço. Para reinar sobre a Terra, Ele deve superanimar o Mundo. Nele, assim, segundo toda a lógica do Cristianismo, o Pessoal desenvolve-se (ou, mais precisamente, centra-se) até tornar-se Universal (TEILHARD DE CHARDIN, 2006, p. 92).

A antropologia recebe, nesse sentido, um novo significado, pois para Teilhard, “a pessoa é um centro original onde o Universo se reflete de maneira única e inimitável” (MATARAZZO, 1968, p. 154). O ser humano em Cristo torna-se o inverso do egoísmo, já que torna-se mais ser humano à medida que se une aos outros. “Pelo fato de o ser humano não ter existência permanente em si mesmo, este só poderia alcançar a continuação da vida pela sobrevivência em outro” (RATZINGER, 2017, p. 225).

⁴² “Abordada en una disposición de dulce abandono, luego con un espíritu de conquista, la consecución de Cristo en el Mundo acaba por tanto, lógicamente, en un apasionado y doloroso abrazo entre los brazos de la Cruz. El alma, entusiasta y sincera, se había ofrecido y entregado a todos los grandes impulsos de la Naturaleza. Al final de sus experiencias y de la larga maduración de sus pensamientos, advierte que no hay ningún esfuerzo más eficaz y sosegado que el de reunir, para aliviarla y ofrecérsela a Dios, la Pena del Mundo; ninguna actitud más dilatadora para el alma que la de abrirse, amplia y tiernamente —con y en Cristo—, a la simpatía hacia todo Dolor, «la Compasión cósmica»”.

Destarte, os seres humanos se unirão ao Cristo-Ômega, o que acontecerá não só na dimensão espiritual, mas também cosmológica, pois a humanidade aos poucos toma mais consciência do Universo e é conduzida ao pleroma. É no auge da reflexão que o ser humano é conduzido ao centro de todas as coisas, e sua reflexão dá lugar à adoração. A parusia acontece através de um processo de espiritualização, uma tomada de consciência por amor:

Recorrendo a terminologia usada por Teilhard de Chardin poderíamos dizer: onde isso acontecesse ter-se-ia realizada a 'complexidade' e complexão decisiva, pois o próprio *bios* estaria cingido e inserido no poder do amor. Nesse ponto, o amor ultrapassaria o limite do *bios* – a morte – e criaria a união em lugar da separação. [...] Esse último estágio de 'mutação' e 'evolução' já não seria um estágio biológico e sim a superação da monocracia do *bios* que é, ao mesmo tempo, o despotismo da morte; abrir-se-ia aquele espaço que a Bíblia grega chama de *zoë*, isto é, vida definitiva que deixou atrás de si o regime da morte. O último estágio da evolução de que o mundo necessita para atingir a sua meta já não seria realizado, então, pelo elemento biológico e sim pelo espírito, pela liberdade, pelo amor. Ele deixaria de ser evolução e se transformaria simultaneamente em decisão e doação (RATZINGER, 2017, p. 224-225).

O amor-energia eterniza e personaliza, ou seja, ele põe fim à morte e qualifica a vida. A parusia mostra que essa transformação através da Evolução nada mais é do que doação e decisão de um Deus que ama o ser humano a ponto de acompanhá-lo em todas as fases de sua existência. O Cristo-Ômega é aquele que leva o Universo à *pleromização*, ou seja, à verdadeira plenitude das coisas. É na centralidade de Cristo que se obtém uma visão correta sobre o mundo e a sua irradiação sobre todo o cosmos, em que a morte é confrontada e o mal é derrotado. A evolução em Cristo torna-se sinônimo de decisão e doação, ambas convergem ao amor, pois Deus decide pelo Universo e se doa a Ele em todas as suas fases. Nesse sentido, tudo para Teilhard encontra-se mergulhado num *Meio Divino*, conforme será exposto no tópico seguinte.

2.4 O MEIO DIVINO

A unidade dinâmica no Universo permite perceber que as atividades humanas contribuem para o vir-a-ser de Ômega, elas não são meras operações, pois têm uma função peremptória no cosmos – convergem para a união em Cristo. O ser das coisas se realiza no tempo, uma vez que a finalidade, o Ômega, está dentro da dinâmica dialética entre o espaço e o tempo. Existe no Universo uma força de atração incessante para o absoluto pessoal e é esta que impulsiona a atividade humana:

Deste modo, cada homem, no curso de sua vida presente, não deve somente mostrar-se obediente e dócil. Por sua fidelidade, a começar pela área mais natural de si mesmo, ele deve *construir* uma obra, um *opus*, em que entra alguma coisa de todos os elementos da Terra. Ao longo de todos os seus dias terrestres, *ele faz a sua alma*, e, ao mesmo tempo, ele colabora para uma outra obra, para um outro *opus*, que ultrapassa infinitamente, ordenando-as estreitamente, as perspectivas de seu êxito individual: o acabamento do mundo. Pois isto também não se pode esquecer, ao apresentar a doutrina cristã da salvação: em seu conjunto, isto é, à medida que constrói uma hierarquia de almas – que só aparecem sucessivamente, que só se desenvolvem coletivamente, que só unitariamente terão acabamento –, o mundo, ele próprio sofre uma espécie de vasta 'ontogênese'; e, graças às realidades apenas sensíveis, o desenvolvimento de cada alma é a um harmonioso resumo desta ontogênese (TEILHARD DE CHARDIN, 2020, p. 27-28).

As atividades dos homens concorrem para a união cósmica, através da constituição de um só corpo e uma só alma. Essa dialética imanente no Universo permite a convergência entre o fenômeno humano e o fenômeno cristão – Cristo é esse ponto de convergência no cosmos (TEILHARD DE CHARDIN, 2002, p. 53). Para Teilhard, devido à Encarnação, nossa alma está toda devotada e centrada no Cristo. É necessário que os seres humanos percebam os laços rigorosos que constituem o mundo e a edificação dos naturais, como fisicamente eles estão projetados a Cristo e biologicamente centrados n'Ele. Essa realidade só é possível em um Universo em constante evolução em que os vínculos com a matéria não são secundários, pois tornam-se elementos de convergência a Cristo. Essa união dialética possibilita que no mundo exista o amor e a adoração, “visto que uma transfiguração final dos órgãos os tornará dotados de um poder e de uma capacidade de beatificação especiais para cada um de nós” (TEILHARD DE CHARDIN, 2020, p. 27).

Essa cosmovisão permite ao ser humano duas possibilidades: realizar o *opus* de construir a própria alma individual e, construir também a obra grande do Universo. Teilhard afirma que o homem na atividade de espiritualização individual acumula em si a matéria e a essência que constituirá a Nova Terra e esta deve começar pela esfera mais natural, por isso, as suas ações concorrem para a consumação do mundo em Cristo.

Esse progresso individual tem implicações cosmológicas, não é algo subjetivo, pois as atividades individuais têm um reflexo cósmico, já que com a união entre Cristo e a matéria, torna-se claro a união de todas as coisas no seu Corpo. De acordo com Teilhard, existe uma comunhão pela ação, pois por ela cada indivíduo realiza sua

adesão à potência criadora de Deus, se encontra nela e torna-se uma ramificação dela (cf. TEILHARD DE CHARDIN, 2020).

À vista disso, independentemente de qualquer atividade, o ser humano sendo fiel, tende à completude do ser, pois “Deus é atingível, de maneira inesgotável, na *totalidade* de nossa ação. E este prodígio de divinização só tem de comparável com a doçura com a qual a metamorfose se realiza [...] Ele (não diminuiu, mas consagrou) a perfeição e a unidade do esforço humano” (TEILHARD DE CHARDIN, 2020, p. 31).

O ser humano pode se santificar, ou seja, convergir cada vez mais a Cristo através das suas atividades, pois “em virtude da criação e, mais ainda, da Encarnação, *nada é profano*, aqui embaixo, para quem sabe ver” (TEILHARD DE CHARDIN, 2020, p. 33). Em outras palavras, tudo é meio para se unir a Cristo e centrar-se nEle, tanto que o intuito de Teilhard é justamente operar uma mudança de olhar, para que o Universo passe a ser visto como meio de convergência a Cristo. Além disso, Teilhard busca demonstrar que cada ser humano pode contribuir com as suas atividades para que essa convergência aconteça.

A atividade leva o homem e a mulher a serem “mais humanos” e esta operação se dá principalmente através do desapego, pois quando o indivíduo é fiel à sua atividade, esta exige dele um confronto consigo mesmo e a vitória dele sobre a inércia e o egoísmo. Ele deve sair de si mesmo, transcender-se, para encontrar-se em Cristo nas suas atividades diárias, pois o “cristão reconhece-se na função de divinizar o mundo em Jesus Cristo” (TEILHARD DE CHARDIN, 2020, p. 40).

O ser humano é chamado a viver desapegado da realidade, e ao mesmo tempo deve nutrir um apreço e união profunda para com ela. Nesse sentido, deve esforçar-se por progredir na direção da plenitude divina, levando consigo o Universo:

Deste modo, até em si mesmo e nos desenvolvimentos mais pessoais que ele adquire, não é a si mesmo que ele busca, mas o Maior do que a ele próprio, ao qual ele se reconhece destinado. Na verdade, aos seus próprios olhos, ele não conta mais; ele se esqueceu de si e se perdeu no próprio esforço que o aperfeiçoa. Não é mais o átomo que vive, é o universo que vive nele (TEILHARD DE CHARDIN, 2020, p. 40).

O Universo em progresso é o único meio para que os seres humanos se aperfeiçoem. Esta relação intrínseca possibilita compreender a importância das atividades humanas que acontecem no mundo, pois estas possibilitam que se aproxime cada vez mais do Cristo-Ômega e Ele se torne tudo em todos. Estas ideias

não acontecem apenas nas atividades dos seres humanos, pois também as passividades contribuem para a *pleromização*.

Teilhard ressalta a existência de duas dimensões na vida humana: as atividades e as passividades. A primeira corresponde a tudo o que é desenvolvimento, vida, ação. Já a segunda representa as diminuições, isto é, os sofrimentos, padecimentos, morte. A estrutura dialética do pensamento teilhardiano permite conjugar atividade e passividade, já que uma pressupõe a outra. A passividade constitui metade da existência humana, pois “aquilo que não é operado em nós é, por definição, sofrido, experimentado” (TEILHARD DE CHARDIN, 2020, p. 40).

Os seres humanos geralmente sobrelevam as atividades em contraposição às passividades, mas esta última constitui a parte mais intensa e profunda da existência. Elas influenciam as atividades, pois acompanham as operações conscientes. Segundo Teilhard, existem dois tipos de passividades:

De um lado, as forças amigas e favoráveis que sustentam o nosso esforço e nos dirigem para o sucesso: são as ‘passividades de crescimento’. De outro lado, as potências inimigas que interferem penosamente em nossas tendências, tornam pesada ou desviam nossa marcha em direção ao mais ser, reduzem nossas capacidades reais ou aparentes de desenvolvimento: são as ‘passividades de diminuição’ (TEILHARD DE CHARDIN, 2020, p. 43).

Cada indivíduo está sujeito às duas passividades e elas o constituem como humano. Teilhard, ao refletir sobre a própria existência, chega a seguinte pergunta: “o que temos que não tenhamos recebido por primeiro?”. Ou seja, esta pergunta que inicia a reflexão sobre a convergência passiva leva a refletir sobre a própria vida, já que ela “não é nosso esforço, certamente, nem o esforço de ninguém ao redor” (TEILHARD DE CHARDIN, 2020, p. 44). Por mais que haja esforço, não se consegue captar as fontes de onde provém a vida, pois elas sempre escapam à mente humana.

Teilhard observa que ao se interrogar sobre a profundidade do ser e da vida, sobrevém ao ser humano uma angústia, que o leva a temer a imensidão existente sobre ele mesmo e o Universo. O autor conclui que a vida tem um duplo fio em que é tecida: o fio do desenvolvimento interior, que forma as ideias, pensamentos, as atitudes propriamente humanas na noosfera; e o fio do êxito exterior, que está relacionado à ideia de estar sempre no ponto preciso, onde as forças do universo permitirão convergir para produzir os frutos esperados por Deus. Teilhard conclui com um pedido: “para que vos apodereis plenamente de mim – dentro e fora de mim

mesmo – fazei com que eu jamais rompa esse duplo fio da minha vida” (TEILHARD DE CHARDIN, 2020, p. 48).

As passividades de diminuição se referem ao lado negativo da existência. Não é possível defini-las com precisão, e Teilhard as agrupa em duas origens: externas e internas. As passividades de diminuição externas estão relacionadas às más chances da existência, como, por exemplo, uma doença causada por um vírus, os diversos incidentes exteriores que afetam o corpo, os obstáculos que cada ser humano tem de enfrentar diariamente para sobreviver, etc.

As passividades internas, por sua vez, constituem o núcleo mais negro e mais desesperador da existência, e acompanham diariamente cada ser humano, desde o acordar até o adormecer. São geralmente defeitos naturais, inferioridades físicas, morais, intelectuais, que demonstram a limitação e fragilidade humanas. Todas as passividades de diminuição se voltam para a morte, já que:

Na morte, como em um oceano, vêm confluir nossas bruscas ou graduais diminuições. A morte é o resumo e a consumação de todas as nossas diminuições: ela é *o mal* – simplesmente físico, à medida que ela resulta organicamente da pluralidade material em que somos imersos – mas é mal moral também, pelo tanto que esta pluralidade desordenada, fonte de todo choque e de toda a corrupção, é gerada, na sociedade ou em nós mesmos, pelo mau uso de nossa liberdade (TEILHARD DE CHARDIN, 2020, p. 50).

A maneira de superar a morte e as passividades é encontrar Deus nela, o Cristo-Evolutor, que acompanha carregando o peso da evolução. As passividades são consequências da evolução cósmica em que cada ser é influenciado por forças que o transcendem. O segredo é justamente encontrar a presença de Cristo em todas as coisas e fazer com que as passividades se convertam em meios para uma verdadeira união com Ele. Até mesmo o mal inevitável no Universo, consequência da criação, pode ser convertido em bem. O mal é a permanência no múltiplo, mas os seres humanos são convidados, pela força do amor, a se unirem a Cristo e a transfigurarem todas as coisas. Na cosmovisão teilhardiana o ser humano nunca é derrotado, pois até mesmo na derrota ele pode tirar uma oportunidade para convergir a Cristo. Observa-se nessas realidades passivas, que ultrapassam a vontade, a providência divina que faz concorrer todas as coisas para o bem daqueles que amam a Deus (Cf. Rm 8,28).

Essa estrutura revela por um lado a transfiguração da matéria e a sua sublimação em Cristo. Teilhard descreve que essa estrutura tem como suporte uma perspectiva dialética em que se unem o natural e o sobrenatural:

Por natureza – e após o pecado original – ela representa, é verdade, uma perpétua aspiração à queda. Mas, por natureza também – e depois da Encarnação – ela encerra uma cumplicidade (agulhão ou encanto) com o mais-ser, que equilibra ou até mesmo domina a *fomes peccati* ('a fome do pecado'). [...] E, a partir deste ponto diversamente situado e elevado, a tarefa determinada para nossa vida é subir à luz, transpondo para alcançar a Deus, uma dada série de criaturas, que não são precisamente obstáculos, mas pontos de apoio a superar, intermediários a utilizar, alimento a tomar, seiva a depurar, elementos a nos associar e a arrastar (TEILHARD DE CHARDIN, 2020, p. 78-79).

Essa convergência imanente de Cristo na matéria permite a olhar o Universo e a percebê-lo sob o ponto de vista natural e sobrenatural, isto é, empírico e transcendente. O natural é destinado ao sobrenatural. Segundo Teilhard, a experiência cristã que o mundo converge engloba essa dinâmica evolutiva. Em suma, Teilhard deseja demonstrar que nas atividades e nas passividades Deus se faz presente de maneira profunda e sublime. Somente a partir desse reconhecimento da presença divina tanto nas atividades humanas quanto em suas passividades é possível então o mergulho no *Meio Divino*, isto é, na vida em Deus, que já começa no *agora* da existência em direção ao futuro.

Em primeiro lugar, o autor trabalha a dimensão da divinização das atividades. Teilhard relembra que o dogma cristão é claro quanto à possibilidade de santificação de todas as ações humanas, por meio da união com Cristo.⁴³ Tal união deve se dar até mesmo nas coisas mais simples, cotidianas ou naturais da vida, e não apenas nas grandes ocasiões e obras de piedade ou religião. No entanto, a santificação de todas as ações pode, de acordo com Teilhard, despertar algumas problemáticas:

O fato é incontestável. – Mas a sua legitimidade, isto é, a sua coerência lógica com o próprio fundo do espírito cristão, não aparece imediatamente. Como é que as perspectivas do reino de Deus não transtornam, com a sua aparição, a economia e o equilíbrio das nossas atividades? Como é que o crente no Céu e na Cruz pode continuar a crer sinceramente no valor das ocupações terrestres? Como é que, por força do que nele há de mais cristão, pode o fiel se dirigir para a totalidade de seu dever humano, com o mesmo coração com que se dirigiria para Deus? Eis o que não é bem claro à primeira vista; e eis o que, de fato, desconcerta mais espíritos do que pensamos (TEILHARD DE CHARDIN, 1981, p. 20).

⁴³ Cf. Col 3, 17: “E tudo o que fizerdes, de palavra ou ação, fazei-o em nome do Senhor Jesus, por ele dando graças a Deus, o Pai”.

Para Teilhard, o grande problema reside na falsa compreensão de que exista um antagonismo entre o amor a Deus e o sadio amor ao mundo. Segundo ele, é mais do que necessário desconstruir a visão dualista que impõe ao cristão uma cisão interna, segundo a qual é preciso recalcar qualquer forma de afeição pelo tangível, pois somente assim é possível “alcançar” a Deus. Essa compreensão pode facilmente levar a um desgaste que culmina no fechamento às realidades materiais, ou à indiferença para com Deus, ou – o que é mais frequente – a uma duplicidade interior que conduz a pessoa uma vida mesquinha, dupla, pela qual é incapaz de se dar totalmente a Deus e igualmente é incapaz de se entregar totalmente às coisas. “Por diferentes motivos, essas três saídas são temíveis. Que alguém se falseie, que alguém se desgoste ou que alguém se duplique, o resultado é igualmente mau e certamente oposto àquilo que deve autenticamente produzir em nós o Cristianismo” (TEILHARD DE CHARDIN, 1981, p. 21).

A fim de resolver esse impasse, Teilhard propõe uma quarta saída, por meio de um silogismo que, segundo ele, resume a economia geral da divinização das atividades humanas:

No seio do nosso Universo, toda alma é para Deus, em Nosso Senhor.
Mas, por outro lado, toda realidade, mesmo material, em torno de cada um de nós, é para a nossa alma.
Assim, em torno de cada um de nós, toda realidade sensível é, pela nossa alma, para Deus em Nosso Senhor (TEILHARD DE CHARDIN, 1981, p. 24).

Ao tratar da primeira preposição, Teilhard ressalta a união mística existente entre cada pessoa humana com o Cristo. Essa união deve ser compreendida a partir daquilo que há de mais profundo e poderoso quando se pensa em ligação e conexão. Trata-se, portanto, de uma união concreta, não figurada. “Em virtude da poderosa Encarnação do Verbo, nossa alma está totalmente votada ao Cristo e nEle centrada” (TEILHARD DE CHARDIN, 1981, p. 25-26). Por essa razão, cada indivíduo humano, membro de Cristo, é responsável por uma obra, um *opus*, que é sua própria alma e, ao mesmo tempo, é também encarregado por uma obra que o ultrapassa infinitamente: o acabamento do mundo. Cada ser individual participa e coopera na manifestação do Ser. Dada a lei segundo a qual “ser é unir”, o progresso de cada indivíduo une-se ao todo da espécie humana, levando ainda consigo o universo. “Sob os nossos esforços individuais de espiritualização, o Mundo acumula lentamente, a

partir de toda matéria, o que fará dele a Jerusalém celeste ou a nova Terra” (TEILHARD DE CHARDIN, 1981, p. 28).

Por essa razão Teilhard afirma que toda a realidade material, em torno de cada ser humano, é para sua alma. Em outras palavras, isso significa que todas as ações ou obras humanas são para o bem do espírito, tanto individual quanto, em última instância, para o bem espiritual da totalidade da matéria sobre a qual esse ser humano trabalha e se esforça.

Conforme já apontado anteriormente, tudo o que ocorre no cosmos faz parte de um único e mesmo processo, pois consiste na unificação do múltiplo disperso numa unidade absolutamente concentrada. Trata-se da consciência universal ou centro supremo – o Cristo Universal – aquele que se revestiu do mundo. São Paulo afirma que a criação geme como que em dores de parto aguardando a gloriosa manifestação final (Cf. Rm 8, 12). Para Teilhard, esse parto acontece à medida em que cada ser humano coopera na consumação da obra criadora:

É para consumá-la que nós servimos, mesmo através do trabalho mais humilde de nossas mãos. Tais são, em definitivo, o sentido e o valor de nossos atos. Em virtude da interligação Matéria-Alma-Cristo, nós, *façamos o que fizemos*, levamos a Deus uma parcela do ser que ele deseja. Por meio de cada uma de nossas *obras*, trabalhamos, atomicamente, mas realmente, na construção do Pleroma, ou seja, contribuimos um pouco para o acabamento do Cristo (TEILHARD DE CHARDIN, 1981, p. 29).

Isso significa que qualquer obra humana, por mais insignificante que possa parecer diante da imensidão cósmica, é importante para fazer resplandecer cada vez mais a força do mundo espiritual, perfazendo o Cristo em sua totalidade mística. A Encarnação do Verbo permanece em curso através das ações humanas, pois o divino encontra-se entranhado nas energias da matéria humana e, com ela, em toda a realidade cósmica.⁴⁴ Nesse sentido, todo crescimento espiritual que um indivíduo humano proporciona a si ou às coisas a sua volta, equivale a um aumento do amor no universo, isto é, do domínio bem-aventurado de Cristo:

Oh! Chegue o tempo em que os Homens, despertados para o sentido de estreita ligação que associa todos os movimentos deste Mundo no único trabalho da Encarnação, não possam entregar-se a nenhuma de suas tarefas, sem

⁴⁴ Nas palavras do próprio Teilhard: “Verdadeiramente, pela operação, sempre em curso, da Encarnação, o Divino impregna tão bem as nossas energias de criaturas que não poderíamos, para encontrá-lo e abraçá-lo, achar um meio mais adequado do que nossa própria ação. Na ação, primeiramente, eu adiro ao poder criador de Deus; coincido com ele; torno-me não apenas o seu instrumento, mas o seu prolongamento vivo” (TEILHARD DE CHARDIN, 1981, p. 29).

iluminá-las com esta perspectiva distinta de que seu trabalho, por elementar que seja, é recebido e utilizado por um Centro divino do Universo! (TEILHARD DE CHARDIN, 1981, p. 33).

Após tratar do valor das atividades humanas e da importância dessas ações para a consumação do mundo, Teilhard discorre a respeito das passividades, isto é, tudo aquilo que o ser humano vivencia e que não depende de sua ação direta. De acordo com o autor, as passividades são extremamente mais numerosas e extensas do que as atividades, pois “em primeiro lugar, acompanham incessantemente nossas operações conscientes a título de reações que dirigem, sustentam ou contrariam nossos esforços. E, já somente por isso, elas duplicam necessária e exatamente a extensão de nossa atividade” (TEILHARD DE CHARDIN, 1981, p. 52). Teilhard recorda o limitado conhecimento e domínio do ser humano sobre si mesmo e sobre a realidade à sua volta: “Imediatamente para além [de nós] começa uma noite impenetrável, e, contudo, carregada de presenças, – a noite de tudo aquilo que está em nós e ao redor de nós, sem nós e apesar de nós” (TEILHARD DE CHARDIN, 1981, p. 52).

O autor classifica as passividades em duas categorias: crescimento e diminuição. Segundo ele, as energias obscuras que povoam a noite exterior ao ser podem contribuir para seu crescimento, quando lhe são favoráveis, ou serem responsáveis por sua diminuição, quando lhe são avessas.⁴⁵

A primeira constatação em relação às passividades de crescimento é: “O que possuis que não tenhas previamente recebido?” (TEILHARD DE CHARDIN, 1981, p. 53). A própria vida não é exatamente daquele que *a tem*. Teilhard deseja mostrar que nada pertence ao ser humano, já que tudo é recebido e depende do que está para além do individual. “Recebo-me muito mais do que me faço” (TEILHARD DE CHARDIN, 1981, p. 53).

Segundo Teilhard, à medida em que sua reflexão se aprofundou nas raízes da individualidade humana, ele percebeu que essa individualidade mescla-se com a multiplicidade dos “acazos entrelaçados” que tecem o universo. Por essa razão o autor

⁴⁵ “Em meio às energias confusas que povoam essa noite móvel, nosso simples aparecimento determina imediatamente a formação de dois grupos que nos abordam e que exigem ser tratados de modos bem diferentes. De um lado, as forças amigas e favoráveis, que apóiam o nosso esforço e nos dirigem para o sucesso: são as ‘passividades de crescimento’. Do outro, os poderes inimigos, que interferem dolorosamente em nossas tendências, dificultam os desviam nossa marcha para o ser-mais, reduzem nossas capacidades reais ou aparentes de desenvolvimento: são as ‘passividades de diminuição’” (TEILHARD DE CHARDIN, 1981, p. 52).

afirma ser uma fonte de perturbação para o espírito humano quando o mesmo pensa em todas as condições necessárias para que o menor dos seres vivos, em sua individualidade, exista. Tanto mais o ser humano, dada a complexidade da organização material de seu ser, é dependente das inumeráveis ocasiões favoráveis para que surgisse. De acordo com Teilhard, o ser humano deve sentir-se confortado e confiante ao perceber, na imensa corrente que constitui a realidade, Deus presente a atrair e conduzir todas as coisas:

Na Vida que irrompe em mim, e nesta Matéria que me sustém, encontro algo ainda melhor do que vossos dons: é a Vós mesmo que eu encontro, Vós que me fazeis participar de vosso Ser e me modelais. Verdadeiramente, na regulação e na modulação inicial de minha força vital, no jogo favoravelmente contínuo das causas segundas, eu toco, de tão perto quanto possível [...] vossa ação criadora (TEILHARD DE CHARDIN, 1981, p. 54).

Esta perspectiva leva Teilhard a compreender a necessidade de uma “eucaristização” do cosmos, ou seja, que tudo se torne *Eucaristia*, ação de graças, *por* Cristo, *com* Cristo e *em* Cristo, formando, assim, um só corpo e uma só alma. Em um primeiro momento, o ser humano se torna ação de graças quando se une a Cristo em suas atividades e passividades, e é capaz de perceber um sentido ulterior e posterior a todas as coisas que acontecem.

A Eucaristia é sinônimo de comunhão com Cristo, tanto que Teilhard enfatiza que a expressão usada na Missa – *Isto é o meu Corpo* – se estende a todo o Universo, a Eucaristia justamente possui uma dimensão intrinsecamente cósmica. O milagre da transubstanciação que acontece nas espécies do pão e do vinho revelam a própria transfiguração do cosmos, quando todas as coisas se tornarem um com o Corpo de Cristo.

A Eucaristia prolonga a Encarnação do Verbo, e o pereniza na sua ligação aos elementos dentro do cosmos (cf. BOFF, 2008). Ademais, para Teilhard, a Eucaristia é o primeiro dos sacramentos, pois conjuga em si todos os outros sacramentos, ao unir a realidade da Encarnação e da Criação. Comungar é se unir a todo o cosmos e contribuir para que este seja transfigurado. O Meio Divino é justamente comunhão com Cristo-Universal:

Em cada realidade ao redor de nós, o Cristo – por quem e em quem nós somos formados, com nossa individualidade e segundo nossa vocação particular – revela-se e brilha como *uma última determinação*, como um Centro, poder-se-ia quase dizer, como um elemento universal. Nossa humanidade, assimilando o mundo material, e a hóstia, assimilando nossa

humanidade, a transformação Eucarística supera e completa a transubstanciação do altar. Progressivamente, ela invade irresistivelmente o Universo. É o fogo que corre pelo feno. É o golpe que faz vibrar o bronze. Em um segundo e generalizado sentido, mas em sentido verdadeiro, as espécies sacramentais são formadas pela totalidade do mundo, e a duração da criação é o tempo requerido para a sua consagração (TEILHARD DE CHARDIN, 2020, p. 99).

A Eucaristia tem esse poder de comunhão. É o próprio Cristo que se une a matéria e atribui sempre uma transfiguração a ela. Participar da Missa é se reunir com todo o Universo e viver os três mistérios: Criação, Encarnação e Redenção. Segundo Teilhard, tocar a Eucaristia é tocar o próprio mundo em evolução (1969, p. 163). Na Eucaristia entendemos a síntese que é operada na cristogênese (TEILHARD DE CHARDIN, 2020, p. 101).

No Meio Divino ocorre uma nova percepção do ser em que o conhecimento se transforma em sabedoria, ou seja, em sabor das coisas. Neste sentido, Teilhard degusta de um novo sabor do ser, pois no Meio Divino acontece uma revelação do ser profundo das coisas, em que o ser humano consegue captar a essência natural e sobrenatural delas. Por isso, acontece uma verdadeira diafania⁴⁶, em que a realidade se torna clara. Passa-se a se ver o Universo sob uma outra ótica.

Esse novo olhar proposto por Teilhard, diante da existência do mundo e de si mesmo, pela percepção da presença divina, é o pressuposto essencial de sua espiritualidade, conforme será exposto no capítulo seguinte.

⁴⁶ “Transparência do Universo, através da qual o homem pode chegar a reconhecer a ação e a presença de Cristo. É a percepção da onipresença divina” (CUYPERS, 1968, p. 33).

3 A ESPIRITUALIDADE TEILHARDIANA

Quando todas as coisas lhe tiverem sido submetidas, então o próprio Filho se submeterá àquele que tudo lhe submeteu, para que Deus seja tudo em todos (1Cor 15,28).

A concepção teilhardiana de espiritualidade traz consigo abrangência cósmica, pessoal, social e holística. O autor contribui para a superação do dualismo tão arraigado na tradição comum quando se fala em espiritualidade. Frequentemente, entende-se o que é espiritual como oposto ao que pertence ao mundo material e concreto. Para Teilhard, o fenômeno espiritual é tão passível de apreensão científica quanto qualquer outro processo químico ou biológico sobre a Terra. Ademais, o espiritual mostra-se inteiramente central, essencial e absoluto no processo evolutivo. Trata-se, portanto, de uma dimensão intrínseca, e não acidental, passageira ou adicional (cf. KING, 2002).

De acordo com Teilhard, a presença do espiritual é inerente à condição humana e mostra-se facilmente detectável: “Coincidimos com ele. Sentimo-lo interiormente... É a coisa que melhor conhecemos no mundo, já que somos ele mesmo” (TEILHARD DE CHARDIN, 1967, p. 93 *apud* KING, 2002, p. 87). Segundo o autor, o ser humano permanece inacabado e incompleto se não se desenvolve espiritualmente. É na vida do espírito que a humanidade encontra o suplemento, a força para progredir. Para isso, é imprescindível que tudo seja vivido a partir do ponto de vista espiritual. O grande empreendimento de Teilhard está em demonstrar que tudo no universo concorre para o destacamento do espírito, isto é, todos os processos materiais estão a ocorrer impulsionados na direção do espírito.

O ser humano, em sua liberdade, dotado de consciência reflexa, é chamado a assumir sua responsabilidade na condução desses processos materiais que, até o surgimento de sua espécie, seguiram os tateios do processo evolutivo. A partir da consciência humana, a evolução deve agora ser dirigida pela adesão de cada indivíduo ao projeto divino. Todo esforço humano deve ser *santificado*, isto é, ser orientado para a promoção do Reino de Deus (cf. KING, 2002), conforme explicita Teilhard: “Vários cristãos, muito pouco conscientes das responsabilidades ‘divinas’ de sua vida, vivem como os outros homens, esforçando-se apenas parcialmente, sem conhecer o aguilhão ou a embriaguez do Reino de Deus a ser promovido a partir de todos os domínios humanos” (TEILHARD DE CHARDIN, 2020, p. 42).

A espiritualidade desenvolvida por Teilhard de Chardin está intrinsecamente relacionada à sua cristologia, de modo que é impossível dissociá-las. À vista disso, pode-se afirmar que o autor apresenta ao século XX uma espiritualidade capaz de dialogar com os demais saberes e implicada na realidade concreta, pautada não somente em doutrinas.

A obra de Teilhard como um todo deve ser vista como uma grande obra espiritual. Seu objetivo é promover um encontro cada vez mais profundo da humanidade com Cristo. Espiritualidade não deve vista como sinônimo de piedade. Ela não se reduz apenas ao âmbito da subjetividade, pois encontra-se, no pensamento teilhardiano, relacionada a uma ciência que procura orientar os indivíduos a partir de princípios e práticas que o auxiliem em seu itinerário espiritual:

A qualidade de afirmação do mundo, inerente à espiritualidade de Teilhard de Chardin, traz a marca da espiritualidade inaciana, cuja tônica é encontrar Deus em *todas* as coisas, não somente em um contexto religioso, na oração e na meditação, mas também em todas as experiências e atividades humanas (KING, 2002, p. 246)

Teilhard promove um “retorno às fontes”, a partir da noção evolucionista, ao reafirmar a perspectiva cósmica que os primeiros cristãos tinham de Cristo, principalmente através das epístolas paulinas. Para Teilhard, o cristão possui uma grande responsabilidade divina. Deve existir na alma cristã o desejo profundo pela promoção do Reino de Deus em todas as instâncias da realidade. Ainda mais na atual fase de desenvolvimento científico e tecnológico da humanidade, cada vez com maior consciência de suas possibilidades e de sua força, maior se torna seu dever demonstrar que Deus não deseja impor pesos e obrigações vazias, mas sim elevar a humanidade a uma leveza e encanto diante da vida. O objetivo de Deus é santificar as ações humanas, e não as diminuir, como pode-se pensar quando há uma concepção errônea da vontade divina (cf. TEILHARD DE CHARDIN, 1981).

Convencido, mais do que qualquer ‘mundano’, do valor e do interesse insondáveis ocultos sob o menor dos êxitos terrestres, ele está persuadido, ao mesmo tempo, tanto quanto qualquer anacoreta, do nada de qualquer sucesso, se o encararmos simplesmente como uma vantagem individual (ou mesmo universal) fora de Deus. É a Deus, e somente a Deus, que ele busca através da realidade das criaturas. Para ele, o interesse está verdadeiramente nas coisas, mas em absoluta

dependência da presença de Deus nelas (TEILHARD DE CHARDIN, 1981). Há, portanto, uma visão “sacramental” do mundo na espiritualidade proposta por Teilhard.

3.1 A VISÃO SACRAMENTAL DO MUNDO

Teilhard preocupa-se em despertar a humanidade para a importância da promoção dos poderes do amor, da bondade e da fraternidade, para que cresça sempre mais o senso de humanidade, rumo à convergência total em Deus:

Seguiremos o espírito da força ou o espírito do amor? Que caminho trilhará a humanidade? O cristianismo ainda tem uma poderosa mensagem acerca do espírito de amor, do espírito de serviço e de partilha; adora Deus, fonte de todo amor, chama incandescente que cria, transforma e redime, um Deus cujas energias vivificantes perpassam todas as coisas.[...] Teilhard acreditava profundamente no poder do amor como poder transformador para toda a comunidade humana, um poder cuja gênese, como ‘uma ação única e coletiva’, movida por um único desejo comum, era uma necessidade prática; por conseguinte, não concebia o amor como um mero código de perfeição moral, de caridade e simpatia humana que podemos ou não praticar. Não basta que nos amemos uns aos outros para que sejamos perfeitos; é preciso acrescentar: ‘Amai-vos uns aos outros, pois do contrário perecereis’ (KING, 2002, p. 94).

Teilhard mostra-se contrário tanto às ideologias espiritualistas e idealistas quanto às abordagens científicas materialistas e puramente empíricas. Para ele, é de extrema importância a construção de uma perspectiva de conjunto, integral, da realidade. Ao se fazer um com os seres humanos e reunir em Si todo o Cosmos, o Verbo de Deus fundamenta e dá consistência ao itinerário espiritual de toda pessoa. Dentro da espiritualidade teilhardiana, a união de Cristo com a matéria tem uma grande relevância, pois o mundo todo a partir desse evento passa a se tornar *signum Dei*⁴⁷, – o Filho de Deus está unido a matéria e a eleva até Ele.

Por isso, observa-se que a espiritualidade teilhardiana tem uma perspectiva sacramental. Todo universo, depois da Encarnação, torna-se sinal de Deus. Neste sentido, todo o universo subsiste Nele, por isso, somente em Cristo pode-se ter um pleno conhecimento de todas as coisas. Todo o universo remete a Cristo, ou seja, torna-se símbolo da sua presença, é um lugar de encontro com o divino. A diafania de Deus em um mundo em cosmogênese torna Cristo transparente no meio do mundo. Neste sentido, pode-se afirmar que em Teilhard existe a gênese de um pensar

⁴⁷ Sinal de Deus (tradução nossa).

sacramental, pois todas as coisas estão conjugadas e tornam-se sinais de Deus na História (PORTO, 2018, p. 151).

O pensamento de Teilhard é considerado parte da corrente do *sacramentalismo cristão*, ou seja, a compreensão do mundo como sinal da presença divina. O sacramentalismo é:

A principal maneira pela qual o cristianismo apóia e promove a valorização da natureza. Ele encoraja os cristãos a considerar o mundo como algo precioso – a bem dizer, como algo sagrado... O sacramentalismo cristão compreende a natureza como uma questão que interessa a Deus e como uma via de acesso a ele, em vez de limitar a atividade divina à história humana. Por essas e outras razões, o sacramentalismo cristão deveria ser estimulado. É uma contribuição própria do cristianismo. A partir de sua base encarnacional, ele sustenta que, em analogia com o corpo de Jesus Cristo, todos os corpos podem servir como caminhos para Deus, todos podem abrir-se e transmitir as novas da presença divina (MCFAGUE, 1993, p. 184 *apud* KING, 2002, p. 240).

Ao tratar da espiritualidade em Teilhard, deve-se recorrer a essa perspectiva simbólica que se encontra no universo, em que tudo se torna sinal da presença de Cristo, através de sua união com a matéria. Neste primeiro momento, faz-se necessário entender a noção geral de sacramento, a fim de compreender os próprios escritos em que o autor faz referência a essa noção cósmico-simbólica. A realidade somente pode ser compreendida a partir de símbolos, pois eles são meios que os seres humanos se valem para entender o universo. A palavra *sacramento* tem origem no latim *sacramentum*, que por sua vez é a tradução que os Padres da Igreja realizam do verbete grego *mystérion*, essa palavra grega é pouco utilizada nos escritos neotestamentários e sempre fazem referência aos eventos cristológicos e quase nunca estão associadas ao culto (cf. RATZINGER, 2019).

As raízes veterotestamentárias da palavra a associam a literatura apocalíptica e sapiencial e está relacionada a perspectiva de mistério, a algo que deve ser revelado. A teologia rabínica descreve os “mistérios da Torá”, aquilo que está por detrás da criação, da Lei. À vista disso, no Segundo Testamento, Paulo utiliza poucas vezes a palavra *mystérion*, pois não é um verbete propriamente do *corpus* de suas epístolas. Ela é geralmente provocada a partir do discurso com outrem. Porém, o apóstolo dos gentios a relaciona à perspectiva rabínica, já que ele afirma conhecer os mistérios do universo e estes são revelados em Jesus Cristo.

Em Paulo os mistérios do universo tornam-se visíveis em Cristo Ressuscitado, por isso, a palavra *mystérion* torna-se um conceito hermenêutico para interpretar a

realidade. O mistério não é mais simplesmente o sentido da palavra de um texto bíblico, mas é significado de um evento, está intrínseco ao evento que se estende até o centro da criação e tem o seu fim no mais íntimo da vontade de Deus (cf. RATZINGER, 2019).

De uma certa maneira, a espiritualidade de Teilhard de Chardin retoma a perspectiva paulina de *mystérion*, já que ele reúne no evento-Cristo a centralidade do universo e como o meio pelo qual todas as coisas se encaminham. Ao mesmo tempo, Cristo é o mistério (*mystérion*), a explicação pela qual todas as coisas subsistem, mas também o *typoi tou mellontos*, a figura do futuro, o *sacramentum futuri*, para onde o universo converge (RATZINGER, 2019, p. 211).

A palavra *sacramentum* conjuga essas duas realidades: *mystérion* e *typus*, que fazem referência direta a Jesus Cristo. Por isso, pode-se afirmar que Teilhard apresenta uma visão sacramental do universo. O sacramento da Eucaristia teve um papel singular na vida de Teilhard, tanto que no dia de sua morte, domingo de Páscoa, ele celebrou individualmente a Missa como era de costume. Percebe-se que a visão eucarística do autor permeia toda a sua espiritualidade, pois ela revela Cristo em todo o Universo. Essa abordagem sacramental é uma “realidade objetiva, na sua consistência mais profunda, que a fé faz descobrir” (LUBAC, 1965, p. 218). Trata-se de uma compreensão enraizada na simplicidade da vida e da realidade, perpassadas como são por Deus, como Aquele que É puramente a Si mesmo, simples e perfeito em suas criaturas:

Estourou, meu Deus, pela audácia de sua Revelação, a timidez de um pensamento infantil que não ousa conceber nada mais vasto, nem mais vivo no mundo do que a perfeição miserável do nosso organismo humano! No caminho para uma compreensão mais ousada do Universo, as crianças do século estão à frente dos mestres de Israel todos os dias. Por fim, revele-se a quem te ama, como a Alma Superior e o Lar físico da Criação. Nossa vida está em jogo, não vê? Se eu não pudesse acreditar que sua Presença Real anima, suaviza, aquece a menor das energias que penetram ou escovam contra mim, eu não morreria de frio? Obrigado, meu Deus, por ter, em mil maneiras, levado meu olhar, a ponto de fazê-lo descobrir a imensa simplicidade das Coisas! (TEILHARD DE CHARDIN, 2011, p. 25. Tradução nossa).⁴⁸

⁴⁸ “Faites éclater, mon Dieu, par l’audace de votre Révélation, la timidité d’une pensée puérile qui n’ose rien concevoir de plus vaste, ni de plus vivant au monde que la misérable perfection de notre organisme humain! Sur la voie d’une compréhension plus hardie de l’Univers, les enfants du siècle devancent chaque jour les maîtres d’Israël. Vous, Seigneur Jésus, “en qui toutes choses trouvent leur consistance”, révélez-Vous enfin à ceux qui vous aiment, comme l’Âme supé-rieure et le Foyer physique de la Création. Il y va de notre vie, ne le voyez-vous pas? Si je ne pouvais croire, moi, que votre Présence réelle anime, assouplit, réchauffe la moindre des énergies qui me pénètrent ou me frôlent, est-ce que, transi dans les moelles de mon être, je ne mourrais pas de froid? Merci, mon

A obra de Teilhard tem como principal intuito uma conversão do olhar, em diversos escritos existe essa ênfase do autor a esse aspecto:

Visto com um olhar evolucionário e espiritualista, não só o Mundo assume, como dissemos, uma responsabilidade formidável; mas ainda assim, desde os estágios mais humildes da crença em Deus, ela se ilumina com uma atração irresistível. Com efeito, não são poucas as criaturas privilegiadas que se revelam então capazes de satisfazer, em cada homem, a sua necessidade essencial de complemento e de amor. É, graças e como reflexo dessas raras criaturas, a totalidade dos seres envolvidos ao mesmo tempo que ele na obra unificadora do Cosmos. Cada elemento pode finalmente encontrar sua bem-aventurança apenas em sua reunião com o todo e com o Centro transcendente necessário para mover o todo (TEILHARD DE CHARDIN, 2011, p. 125).

Pode-se afirmar que não existe uma novidade em Teilhard, pois, por exemplo, já na Idade Média, São Boaventura em sua obra *Itinerário da mente para Deus*, já havia defendido uma perspectiva sacramental do mundo, em que Deus está presente no mundo através de signos, vestígios e imagens (cf. BOAVENTURA, 2016). Porém, a grandeza do pensamento de Teilhard está ao abordar a fé cristã sob o ponto de vista da evolução e, partir disso, fundamentar a visão sacramental.

O fenômeno religioso, longe de constituir algo a ser superado, na teologia do autor é considerado como algo irreversível e parte constituinte da evolução (TEILHARD DE CHARDIN, 1969, p. 116). Teilhard devolve ao mundo hodierno uma visão otimista do mundo, em que o ser humano é convidado a ver a bondade que existe na criação (DANIÉLOU, 1962, p. 154). Essa visão otimista do universo reside justamente na perspectiva sacramental, todas as coisas se tornam *um* em Deus. Cristo ilumina cada coisa, pois todas elas podem remeter a Ele, até mesmo o pecado. A visão sacramental encaminha o ser humano para uma unidade, ao mesmo tempo, Teilhard apresenta a questão da liberdade conjugada a essa realidade, ou seja, o destino de todas as coisas para Cristo pressupõe a liberdade daquele que aspira e responde a esse centramento (TEILHARD DE CHARDIN, 1967, p. 276). Teilhard aponta para a possibilidade do *malogro* humano, isto é, a humanidade pode ir contra a intenção divina e ser contrária à unidade final – caminhar na direção oposta ou comportar-se como uma barragem. No entanto, o autor sustenta seu otimismo ao compreender que, de qualquer modo, triunfará a força final e irresistível do pleroma:

Dieu, d'avoir, de mille manières, conduit mon regard, jusqu'à lui faire découvrir l'immense simplicité des Choses!".

Um dia, anuncia-nos o Evangelho, a tensão lentamente acumulada entre a Humanidade e Deus atingirá os limites fixados pelas possibilidades do Mundo. Então será o fim. Como um relâmpago coruscando um pólo a outro, a Presença silenciosamente acrescida do Cristo nas coisas revelar-se-á bruscamente. Rompendo todas as barragens, onde aparentemente a continham todos os véus da Matéria e a mútua compartimentagem estanque das almas, ela invadirá a face da Terra. E, sob a ação enfim liberada das verdadeiras afinidades do ser, arrastados por uma força em que se manifestarão os poderes de coesão próprios do Universo, os átomos espirituais do Mundo virão ocupar no Cristo ou fora do Cristo (mas sempre sob a influência do Cristo) o lugar de felicidade ou castigo, que a estrutura viva do pleroma lhes designar (TEILHARD DE CHARDIN, 1981, p. 135).

Ademais, a teologia cósmica de Teilhard contribui para a eclesiologia e a espiritualidade do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965). Conforme observa-se no primeiro parágrafo da *Lumen Gentium*: “a Igreja é, em Cristo, como que o sacramento ou o sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano” (LG 1). A densidade eclesiológica aí revelada recebeu influências do pensamento de Teilhard, já que ele retoma no século XX a importância de uma visão otimista acerca do universo, a partir da unidade estabelecida em Cristo, como o sacramento da humanidade. Além disso, os parágrafos 39 e 45 da *Gaudium et Spes*, que tratam respectivamente do progresso histórico para a construção do Reino de Deus, bem como da unidade em Cristo Alfa e Ômega de todas as coisas, recebem influências explícitas do pensamento de Teilhard.

Essa visão sacramental da Igreja, apesar de não ser novidade para a Teologia, de uma certa maneira foi esquecida no movimento contra a Reforma Protestante. Roberto Belarmino (1542-1621), junto com outros reformadores, separam a eclesiologia da perspectiva sacramental, a fim de salvaguardar a unidade doutrinal da Igreja. Porém, anteriormente o tratado sobre a Igreja sempre esteve associado aos sacramentos, em que se compreendia a vivência da Igreja como uma vida nos sinais.

Ao retornar às fontes, o Concílio Vaticano II apresenta a Igreja como o sinal sensível da unidade e da construção do Reino de Deus no mundo. Ademais, Teilhard de Chardin tem em sua espiritualidade uma contundente abordagem eclesiológica, que não está centrada em um fundamentalismo, mas sim em uma visão abrangente acerca da Igreja:

SENHOR, porque com todo o instinto, e por todas as chances, da minha vida, eu nunca deixei de procurá-lo e colocá-lo no coração da matéria universal, é no deslumbramento de uma Transparência universal e uma universal conflagração de que terei a alegria de fechar meus olhos... [...] Na forma de

um 'pequeno', nos braços de sua Mãe, – de acordo com a grande Lei do Nascimento, você ganhou uma posição na alma do meu filho, – Jesus. E eis que, repetindo e estendendo em mim o círculo de seu crescimento através da Igreja, – eis que sua humanidade palestina gradualmente se espalhou por todos os lados, como uma íris inumerável onde sua Presença, sem destruir nada, penetrou, superanimando-a, qualquer outra presença ao seu redor⁴⁹ (TEILHARD DE CHARDIN, 2011, p. 137. Tradução nossa).

Teilhard nessa prece apresenta a Igreja como a promotora de Cristo, ou seja, a vida dela como uma vida nos sinais, pois a sua missão é levar à plenitude dEle a toda a humanidade⁵⁰. A sua presença deve ser irradiada a todos os lugares do mundo, estendendo-se a uma dimensão cósmica. Por isso, a eclesiologia deve estar associada a uma visão sacramental. A Igreja deve estar inserida no coração da matéria.

De uma certa maneira, a espiritualidade teilhardiana, ao conjugar as dimensões imanentes e transcendentais da realidade, já abrange em seu interior a sacramentalidade do mundo, pois com a Encarnação de Cristo a matéria é elevada e o mundo torna-se sinal de Deus. A matéria não é mais entendida como um elemento corruptor da alma, como aponta Platão ao se valer do mito da embarcação na sua *República*. A matéria para Teilhard deve ser reconhecida como elemento que Deus assume em sua vinda ao mundo.

Teilhard destaca que do ponto de vista realista e biológico do dogma católico, o Universo representa: a unificação de um pó de almas em Deus, que são distintos, mas dependentes Dele; pela incorporação a Cristo através de sua encarnação; e, por fim, através da unidade coletiva humana-cristã por meio da Igreja (TEILHARD DE CHARDIN, 1969, p. 149). É nessa tríplice afirmação de fé que se funda a atitude cristã: fé na personalidade personalizante de Deus, a fé na divindade do Cristo histórico e a fé na realidade *phylum* da Igreja, por meio da qual Cristo continua a se desenvolver (cf. LABORDA, 2001).

⁴⁹ "SEIGNEUR, parce que, de tout l'instinct, et par toutes les chances, de ma vie, je n'ai jamais cessé de vous chercher et de vous placer au cœur de la Matière universelle, c'est dans l'éblouissement d'une universelle Transparence et d'un universel Embrassement que j'aurai la joie de fermer les yeux... [...] Sous la forme d'un " tout petit ", entre les bras de sa Mère, – conformément à la grande Loi de Naissance, – vous avez pris pied dans mon âme d'enfant, – Jésus. Et voici que, répétant et prolongeant en moi le cercle de votre croissance à travers l'Église, – voici que votre humanité palestinienne s'est peu à peu épanouie de toutes parts, comme un iris innombrable où votre Présence, sans rien détruire, pénètre, en la suranimant, n'importe quelle autre présence autour de moi".

⁵⁰ Segundo Leonardo Boff em sua tese doutoral, em Teilhard a Igreja tem o papel de cristificação da humanidade, pois ela representa escatologicamente a nova humanidade (2018, p. 156).

Ademais, a visão cristã fundamental se baseia nesses três pontos: a primazia da caridade, a natureza orgânica da graça e na infalibilidade da Igreja. O primeiro faz referência ao amor personalizante de Deus, que tem o poder de unir e conservar a pluralidade das coisas. Já o segundo faz referência a dimensão anterior, mas afirma a elevação da matéria a um grau mais elevado, pois Cristo pela Encarnação se une a ela, de modo que os seres humanos recebem a própria graça. Segundo Teilhard (1969, p. 151), esta representa uma *supercriação* física, que eleva a humanidade a um degrau na escada evolutiva cósmica. Já o último, diz respeito à infalibilidade da Igreja e, segundo o autor:

Esse atributo é muitas vezes mal compreendido, como se ele estivesse fingindo doar a um certo grupo humano uma propriedade monstruosamente desproporcional ao funcionamento essencialmente trabalhoso e hesitante de nossa razão. Na verdade, dizer que a Igreja é infalível é simplesmente reconhecer que, como um organismo vivo, o grupo cristão contém dentro de si e em um grau mais alto o significado obscuro e as potencialidades que lhe permitem achar através de incontáveis tentativas e erros, seu caminho para maturidade e conclusão. É simplesmente, em outras palavras, reafirmar, em diferentes termos, que a Igreja representa um '*phylum*' extremamente vivo. Dito isso, para localizar, assim como os católicos, o órgão permanente dessa infalibilidade fitica nos Concílios, ou por uma concentração ainda mais avançada da consciência cristã, no Papa (formulando e expressando, não suas próprias ideias, mas o pensamento da Igreja), isso não é nada, mas muito de acordo com o grande Lei da "cefalização" que domina toda a evolução biológica⁵¹ (TEILHARD DE CHARDIN, 1969, p. 151).

Observa-se que ao se valer da questão da infalibilidade da Igreja, Teilhard recorre a ela a fim de reafirmar a evolução do dogma⁵², sem qualquer espécie de fundamentalismo. Ademais, a infalibilidade deve ser lida à luz dos dois pontos anteriores, a fim de que se compreenda sua espiritualidade evolutiva, já que esta está intrinsecamente relacionada a perspectiva de ideia de religião verdadeira, pois, para

⁵¹ "Infaillibilité de l'Église. Cet attribut est souvent mal compris, comme s'il prétendait douer un certain groupement humain d'une propriété monstrueusement disproportionnée avec le fonctionnement essentiellement laborieux et hésitant de notre raison. - En réalité, dire que l'Église est infaillible c'est simplement reconnaître que, en sa qualité d'organisme vivant, le groupe chrétien contient en soi et à un degré supérieur le sens et les potentialités obscures qui lui permettent de trouver, à travers d'innombrables tâtonnements, son chemin jusqu'à maturité et achèvement. C'est simplement, autrement dit, réaffirmer, en termes différents, que l'Église représente un «*phylum*» suprêmement vivant. - Ceci posé, localiser, comme font les catholiques, l'organe permanent de cette infaillibilité phylétique dans les Conciles, - ou par concentration plus avancée encore de la conscience chrétienne, dans le Pape (formulant et exprimant, non pas ses propres idées, mais la pensée de l'Église), ceci n'a rien que de très conforme à la grande loi de «*céphalisation*» qui domine toute l'évolution biologique".

⁵² Neste sentido, John Henry Newman contribui categoricamente para essa concepção evolutiva do dogma, tanto que Teilhard de Chardin no período da Guerra o cita em seus diários e tem como livro de cabeceira *Apologia pro vita sua*.

o autor, ela atribui um sentido total ao universo, em vias de ser descoberto pelos seres humanos:

Esta vida verdadeira, para a qual sempre tendemos, depende do facto de se estar na união existencial com um «povo» e pode realizar-se para cada pessoa somente no âmbito deste «nós». Aquela pressupõe, precisamente, o êxodo da prisão do próprio «eu», pois só na abertura deste sujeito universal é que se abre também o olhar para a fonte da alegria, para o amor em pessoa, para Deus (SS, 14).

Apesar da ênfase dada a Igreja Católica, Teilhard não apresenta uma visão oclusa acerca dela. Por defender uma perspectiva evolucionista, seu pensamento é responsável por incentivar a Igreja ao diálogo com o plural, especialmente a ciência. Nota-se que a sua espiritualidade é caracterizada por esse diálogo e pode-se afirmar que por consolidar uma visão sacramental do universo, o autor permite com que se inicie o diálogo pelo que une, e não por elementos de discordância.

A diferença dos católicos para as outras grandes religiões e até mesmo para com os irmãos reformados, é que a Igreja Católica não tem como fundamento ser uma “religião do Livro”, mas é uma religião do Espírito e do signo, que se torna “o sinal vivo entre nós de uma realidade, o reino dos céus, que lentamente se desdobra em nosso meio por sinais que nos transformam também em sinais, ou seja, em testemunhas vivas e ativas”⁵³ (ALISON, 2022. Tradução nossa). Neste sentido, compreende-se que a visão sacramental permite com que se realize uma unidade e uma convergência com as outras religiões, pois esta não se centra em uma perspectiva doutrinal, mas a ultrapassa e conjuga em si mesma uma concepção totalizante.

Ao referir-se a uma sacramentalidade na espiritualidade teilhardiana, deve-se entender esta a partir de um “excesso de sentido”, que aponta a plenitude das coisas, em que os seres humanos têm acesso através dos sinais. Essa abundância de significado permite compreender que o fundamento de todas as coisas está em Cristo. Alison, ao abordar uma eclesiologia sacramental em René Girard, de uma certa maneira corrobora com o pensamento de Teilhard a respeito da visão de mundo: “o que chamamos de sacramentalidade é a qualidade do brilho tomado pela realidade

⁵³ “[...] the living sign amongst us of a reality, the kingdom of heaven, which is slowly unfurling itself in our midst through signs which transform us too into signs, which is to say into living, acting, witnesses”.

criada se formos capazes de olhar para ela com a mesma qualidade de olhar que o Criador”⁵⁴ (ALISON, 2022, tradução nossa).

No que diz respeito às religiões em geral, Teilhard propõe uma união em prol do bem comum da humanidade. Nesse sentido, para ele, cada vertente religiosa deve fortalecer-se na consciência do trabalho conjunto e colaborativo com as demais, para que a comunidade humana seja beneficiada. Teilhard compreende as religiões no mundo como um imenso depósito de energia espiritual. Esse reservatório é essencial para o progresso da humanidade rumo à plenitude da vida em Deus. Sem essa energia unificadora contida nas religiões, que são buscas pela comunhão com Deus, a comunidade humana estaria fadada a não alcançar sua plena unidade e força (KING, 2002).

Em um artigo intitulado *Ecumenismo* publicado em 15 de dezembro de 1946, Teilhard defende a unidade entre os seres humanos, através da religião, para isso, ele apresenta duas vias a fim de que aconteça essa realidade:

Ecumenismo de cúpula: 1) entre cristãos, para explicitar um cristianismo ultra-ortodoxo e ultra-humano, em escala deveras ‘cósmica’;
Ecumenismo de base: 2) entre homens em geral, para precisar e desenvolver os fundamentos de uma ‘fé’ humana comum no futuro da Humanidade (TEILHARD DE CHARDIN, 1974, p. 182).

O ecumenismo só acontecerá a partir dessas duas realidades: de uma fé na humanidade pautada em uma visão crística explícita. Em outras palavras, é preciso ter clara a definição de Deus e de Humanidade, pois ambas caminham juntas. Quando existem visões distintas sobrevém a desunião. Neste sentido, deve-se entender que o amor, para Teilhard (1974, p. 158), é a fonte de unidade para todas as coisas, por isso, a religião deve cooperar para a evolução cósmica total.

No entanto, conforme já apontado, dentre todas as religiões, Teilhard considera o cristianismo como a religião do amor por excelência, pois com ela inaugura-se uma nova maneira de conceber o mundo e a relação do ser humano com Deus. Para Teilhard, o advento do cristianismo traz consigo o despertar de uma nova consciência amorosa no planeta:

Na verdade, que em uma região apreciável da Terra tenha surgido e se ampliado uma zona de pensamento na qual um verdadeiro amor universal não foi só concebido e pregado, mas também se revelou psicologicamente

⁵⁴ “What we call sacramentality is the quality of the shine which created reality comes to have in our eyes if we find ourselves able to look at it with the same quality of regard as the Creator”.

possível e praticamente operante – eis o que para a ciência do homem constitui um fenômeno de capital importância, tanto mais capital porque o movimento, longe de arrefecer, parece querer se expandir ainda em velocidade e intensidade (TEILHARD DE CHARDIN, 1988, p. 296).

A infalibilidade da Igreja está fundada em uma visão sacramental do universo, em razão dela garantir a verdadeira interpretação da realidade, que não está baseada em um conjunto de dogmas fechados. Ao contrário, é uma religião que deve assimilar e animar o progresso cósmico. Na espiritualidade teilhardiana cristianismo e evolucionismo coincidem, pois no processo de cristogênese revelam-se três coisas: I) aquilo que move todas as coisas na criação, que unifica todos eles na encarnação e as eleva na redenção é o próprio Cristo; II) cada coisa não subsiste por si mesma, mas depende de um Outro; e III) que uma coisa e outra não podem fecundar-se mutuamente (LABORDA, 2001, p. 338).

A sacramentalidade conjuga as dimensões imanentes e transcendentais que permitem uma visão cósmica do mundo, a partir de um diálogo com o plural, sendo o aspecto evolutivo algo conservado em seu interior. A perspectiva teilhardiana de evolução espiritual e da importância capital da espiritualidade no mundo contribui para as reflexões atuais a respeito da consciência e de vida no espírito. Sua posição privilegiada de sacerdote e cientista levou-o a construir uma visão de conjunto capaz de lançar luzes, tanto nas discussões espirituais quanto científicas. Por isso, o pensamento de Teilhard pode contribuir para uma autêntica renovação e fortalecimento da vida cristã. Suas reflexões conduzem à percepção da necessidade de novas atitudes em relação à vida e ao planeta. Uma visão holística do universo, da Terra e do próprio ser humano (KING, 2002). A partir disso, pode-se finalmente discutir quais aspectos da espiritualidade teilhardiana lançam luzes para a promoção de uma ecologia integral.

3.2 POR UMA ESPIRITUALIDADE ECOLÓGICA E INTEGRAL

Teilhard propõe uma mística de união e comunhão, adoração e celebração. Isso significa que, através da espiritualidade teilhardiana, é possível adorar a presença divina em sua manifestação mais profunda e entranhada na realidade. Trata-se do despertar de uma consciência verdadeiramente cósmica, aberta ao Todo e disponível para unir-se e fazer comunhão com esse Todo. A partir disso, adorar a presença divina

e celebrar essa presença (cf. KING, 2002). O autor desenvolve o chamado *misticismo de ação*, isto é, a santidade se dá como adesão à totalidade:

Sua própria vida foi uma vida de ação, de trabalho, de oração e de meditação, que reconciliaram em uma visão mística a imersão em um vasto 'meio cósmico', ampliado através do encontro com um rico e diversificado 'meio humano'. Juntos, ambos possibilitaram uma contínua participação e comunhão com um diáfano 'meio divino', que refulge através de todas as realidades e as transforma (KING, 2002, p. 154)

Para Teilhard, o olhar místico em direção ao mundo leva a pessoa humana a experimentar uma nova forma de encarar a vida e seus acontecimentos, mesmo os mais triviais. Por essa razão, a perspectiva de Teilhard conduz para além de um método fenomenológico. Trata-se da apresentação daquilo que ele próprio experimentou em seu itinerário espiritual. “Seu pensamento e seu trabalho são impregnados de uma espiritualidade mística particular” (KING, 2002, p. 155). Em Teilhard observa-se o modelo de alguém que soube divinizar⁵⁵ os mais variados aspectos da vida e empregá-los para o desenvolvimento espiritual de si mesmo e de outrem.

O empreendimento espiritual de Teilhard consiste no desenvolvimento de uma relação com Deus enraizada na concretude da existência, por meio do fortalecimento do vínculo com a Terra e seus povos. Uma espiritualidade consciente do corpo, da comunidade e da natureza.⁵⁶ Trata-se do destaque àquilo que promove uma transformação criadora em todas as esferas da vida humana: pensamentos, trabalho, oração, sociedade, religião, etc. Em cada uma dessas esferas, a ampliação do olhar e o desejo de divinização devem ser colocados em prática. “O misticismo teilhardiano é uma experiência e uma visão que expressam em si uma ação, ao assumir toda a responsabilidade pela própria vida e pela do mundo, respondendo ao estimulante

⁵⁵ “Na verdade, a bem-aventurança na terra é ver todas as coisas aptas, para nós e por nós, a divinizarem-se! [...] Só uma coisa é interessante e deve alimentar em nós o gosto, a paixão de viver: sentir que Deus se realiza em toda a parte, em nós e à nossa volta. Desde que esta paixão fundamental se prossiga na nossa existência, que importam os aborrecimentos ou as desarmonias de pormenor que sem dúvida permanecem – e contra os quais devemos lutar – mas que também podem fazer com que NS. se substitua a nós?” (TEILHARD DE CHARDIN, 1966, p. 220)

⁵⁶ “Na elaboração de seu pensamento, Teilhard lutou continuamente contra a tentação do espiritualismo extraterreno, desenraizado da terra, desenvolvido no menosprezo do terreno; contra a tentação de pensar o homem independente da terra. Esforçou-se por mostrar que só podemos compreender realmente o homem na sua solidariedade com a terra, na sua dependência telúrica” (LIMA VAZ, 1967, p. 56).

desafio de viver intensamente o que significa ser humano em plenitude” (KING, 2002, p. 155).

Apesar das acusações de uma concepção biologistica a respeito da vida, Teilhard não reduz o mundo a isso, pois apresenta uma forma de concebê-lo de maneira integral. O Papa Francisco, na Carta Encíclica *Laudato si'*, sobre o cuidado da Casa Comum, vale-se do pensamento de Teilhard para apresentar ao mundo uma ecologia integral, que não está restrita simplesmente ao meio ambiente, mas envolve todas as dimensões da vida. Teilhard evoca a sensibilidade diante da criação:

Vivemos, infelizmente, no meio da rede das influências cósmicas, como no seio da multidão humana, ou como entre as miríades de estrelas: sem tomar consciência de sua imensidade. Se quisermos viver a plenitude da nossa humanidade e do nosso cristianismo, precisamos superar essa insensibilidade que tende a nos ocultar as coisas à medida que elas se tornam próximas e grandes demais. Façamos, vale a pena, o exercício salutar que consiste em acompanhar, partindo das zonas mais personalizadas da nossa consciência, os prolongamentos do nosso ser através do Mundo. Ficaremos estupefatos ao constatar a extensão e a intimidade das nossas relações com o Universo (TEILHARD DE CHARDIN, 1981, p. 26).

No capítulo IV da Encíclica, Francisco defende a integração entre os sistemas naturais e os sociais, não simplesmente justapostos, mas associados a fim de promover o bem comum (cf. LS, 156). O Papa nota uma visão separatista no modo de ver o mundo, por isso, ao escrever a *Laudato si'*, um de seus principais intuitos é resgatar uma visão totalizante do Universo que permite abranger uma visão cósmica integral, não restrita apenas a uma perspectiva limitante: “Tudo está relacionado” (LS 92). O papa, indiretamente, evoca uma importante base do pensamento teilhardiano, ao afirmar a necessária conscientização da humanidade sobre sua origem e destino comuns. “Falta a consciência duma origem comum, duma recíproca pertença e dum futuro partilhado por todos. Esta consciência basilar permitiria o desenvolvimento de novas convicções, atitudes e estilos de vida” (LS, 202).

Sob essa perspectiva, é importante observar que o pensamento de Teilhard realiza uma importante síntese para a interpretação do mundo. Ele apresenta um pensamento integral a respeito da ciência, e não a separa, mas a inclui nas diversas maneiras de compreender o universo, sem conservar o *status quo* positivista da época em que se exaltava apenas a ciência sob enfoque puramente empírico (cf. DANIELLOU, 1962).

Teilhard propõe uma visão polivalente do Universo em sua espiritualidade, e busca demonstrar que o mundo que não é fechado em si mesmo, pois é um universo de relações em que todas as coisas estão ligadas umas às outras, ou seja, o autor concebe um universo pessoal sob a perspectiva da absoluta alteridade de Deus e da originalidade do ser humano no processo evolutivo. Trata-se de uma perspectiva em relação à natureza já presente na tradição mística cristã, pelas vertentes que consideraram, de algum modo, o cosmos como lugar de contemplação da presença divina:

[...] a antiga espiritualidade patrística – fiel à teologia bíblica do Verbo – já admitia o Cosmos como ‘Palavra de Deus’. Essa intuição tem bases sólidas na Escritura: ‘Os Céus narram a glória de Deus e o firmamento proclama a obra de suas mãos!’ (Sl 18, 2). A obra revela o Artista, ‘autor de toda beleza’ (Sb 13, 3). Deus *diz algo sobre si mesmo* na natureza, como diz algo de si na Sagrada Escritura. A espiritualidade cristã sempre cultivou essa simpatia em relação ao Universo. Contemplar os astros, perceber o rumo dos ventos, o nascer da aurora e a alternância das estações é experiência que encanta e envolve. O Cosmos fala da beleza e da bondade d’Aquele-que-é, que tudo criou e tudo sustenta (MAÇANEIRO, 2011, p. 209-210).

Neste sentido, deve-se ressaltar que na espiritualidade de Teilhard, encontram-se nuances ecológicas, apesar de o autor nunca ter-se detido propriamente nesse tema. Ao propor uma perspectiva plural e um diálogo com o universo, percebe-se que Teilhard apresenta uma ecoteologia primária. No relato da criação observa-se que várias vezes o autor sagrado conclui que Deus viu que era bom o que Ele havia criado (cf. Gn 1,10.12.18.21.25.31) e de uma certa maneira ele atesta novamente a bondade da criação através da Encarnação do Filho, pois ao se fazer carne Deus assume a matéria humana, restituindo a sua dignidade.

Esse olhar evolutivo que permeia toda a obra de Teilhard permite com que se tenha uma visão cuidadosa e atenta para com toda a Casa Comum, já que existe uma relação intrínseca entre todas as coisas. No entanto, a visão otimista que Teilhard tem do universo é criticada por Moltmann. Segundo ele (2009, p. 435), Teilhard não conjecturou a ambiguidade do processo evolutivo e apenas conservou uma perspectiva positiva da evolução, sem considerar que toda evolução corresponde a uma seleção. Para ele, Teilhard ignora o caráter cruel não só expresso em catástrofes naturais, mas também humanas, especialmente no que se refere aos ataques nucleares no século XX. A ausência de críticas em sua obra não quer dizer que Teilhard concorde com os tristes acontecimentos radioativos, mas ele parece querer

tirar um bem de todo esse mal, ou seja, o autor observa toda a realidade e quer apesar de toda tragédia apontar uma saída de crescimento e evolução para a humanidade.

Além disso, em um de seus escritos Teilhard realiza duras críticas a religião que despreza a natureza, mas, ao mesmo tempo, manipula-a em seu discurso. Observa-se que o autor considera a Terra como mãe e que a religião ao não levar em consideração a natureza incorre-se em um erro, pois ela acaba se tornando uma estranha entre os seres humanos. Para que o discurso religioso atinja os corações é necessária uma integração ecológica em que a natureza se torna parte constituinte do fazer teológico, e não uma parte periférica e excluída.

O Cristo-Total é o significado primordial que permeia a espiritualidade do autor, sobretudo, quando se percebe um desdobramento ecológico em seu pensamento:

Há momentos em que quase nos desesperamos de quebrar dogmas Católicos do geocentrismo em que se originaram. E, no entanto, uma coisa é mais certa do que qualquer coisa no Credo Católico: é que há um Cristo constante *in quo omnia*. Todas as crenças se necessário, terão que ceder a este artigo fundamental. Cristo é Tudo ou Nada (TEILHARD DE CHARDIN, 1969, p. 50. Tradução nossa).

Essa atitude tenaz de Teilhard ocasiona diversos problemas e acusações, pois ele quebra com a teologia tradicional de cunho escolástico e propõe um novo modo de analisar os dogmas católicos. A grandeza desse gesto audaz é que o autor propõe um novo modo de olhar, não mais restrito a uma dimensão, mas um pensamento plural e universal. Nota-se a revolução do pensamento teilhardiano, pois até mesmo a natureza, elemento desvalorizado nos saberes teóricos apresenta um novo status, que deve ser analisado de maneira integral, e não mais antropocêntrico. O cristocentrismo de Teilhard significa que todas as coisas, não só os seres humanos, são sinais sacramentais da relação entre Deus e a humanidade (cf. TEILHARD DE CHARDIN, 1969).

Como já apontado, Teilhard concebe o universo como meio divino, local em que habita o sagrado, tanto que ele vê atributos divinos no próprio Universo: a *onipresença* de Deus como uma luz que irradia todo o cosmos, a sua *onipotência* através da preservação e transformação cósmica, a *energia* pela qual permeia o processo das coisas e a *consistência* através da qual todas as coisas subsistem (VASCONCELOS, 2015, p. 278).

De acordo com Mary Tucker (2005, p. 6), as ideias centrais de uma espiritualidade ecológica em Teilhard são: *perspectiva*, *propósito*, *praticidade* e

personalização. A grande contribuição dele à contemporaneidade é o modo como concebe a realidade: matéria e espírito. As primeiras páginas da sua obra *O Fenômeno Humano* são um esforço para afirmar que ao conceber o universo de dimensões físicas e psíquicas, a matéria não é algo inerte, pois está em evolução, por isso, acontece uma “virada espiritual”. O ser humano não precisa mais buscar a Deus apenas no pós-morte – A comunhão com Ele pode ser vivida no cotidiano da vida.

A mudança de *perspectiva* é que o ser humano “não é mais centro estático do Mundo – como por muito tempo ele se acreditou; mas eixo e flecha da evolução – o que é muito mais belo” (TEILHARD DE CHARDIN, 1995, p. 28). Em outras palavras, o ser humano deve ser visto como o ponto de culminação de tudo o que aconteceu antes. Compreender que todo o universo desde o menor átomo até chegar ao ser humano mais inteligente é composto de um interior e um exterior faz com que aconteça essa transformação de perspectiva:

O planeta se torna a extensão visível do Reino de Deus. O cristianismo é chamado a estender sobre essa *oikoumène* (humanidade) uma rede de justiça, de solidariedade e defesa da vida. [...] Para a fé cristã, planetariedade significa a abrangência do *shalom* de Deus, que abraça a todos no seu amor salvífico, superando injustiças e discórdias (Cf. Ef 2) (MAÇANEIRO, 2011, p. 214-215).

A espiritualidade ecológica leva a ver a matéria não como algo ruim a ser superado e transcendido, mas é através dela, da imanência, que é possível se encontrar com Deus. Teilhard propõe uma harmonia no dualismo religioso, já que a matéria é composta de uma dimensão interior, sacramental. Ademais, o ser humano se torna mais sensível para acolher o Universo:

Em termos de perspectiva, então, Teilhard oferece uma visão da unidade da vida que restitui o ser humano em toda a ordem cósmica. Ele fornece um meio de reciprocidade e reverência com o mundo natural, que a nossa anterior visão científica da matéria não levou em consideração. A matéria estava morta, inerte e radicalmente diferente do humano. Nossa capacidade de comunicação com a natureza é muito ampliada e revitalizada quando reconhecemos sua conexão essencial com nós mesmos. Certamente isso tem implicações importantes para nossos entendimentos sobre propósito espiritual⁵⁷ (TRUCKER, 2005, p. 9. Tradução nossa).

⁵⁷ “In terms of perspective, then, Teilhard offers a vision of the unity of life that resituates the human in the whole cosmic order. It provides a means of reciprocity and reverence with the natural world, which our previous scientific view of matter did not take into consideration. Matter was dead, inert and radically different from the human. Our capacity for communication with nature is greatly enlarged and revitalized when we recognize its essential connectedness with ourselves. Surely this has important implications for our understandings of spiritual purpose”.

Essa mudança de perspectiva proposta por Teilhard provoca no ser humano um novo modo de olhar na maneira como cuida da casa comum. O universo se encontra em constante evolução a fim de unir todas as coisas em Cristo, pois ele “é o ômega, nada é estranho a edificação física de seu corpo universal” (TEILHARD DE CHARDIN, 1974, p. 70). O ser humano toma consciência dessa união entre as coisas, a partir da matéria. A grandeza de Teilhard se encontra no modo como ele concebe o *propósito* da evolução, pois, ao contrário de seus contemporâneos evolucionistas, ele encontra a finalidade do progresso. Não é uma evolução para o nada. Esse objetivo ele concebe desde o início da criação, quando os elementos eram desunidos e aos poucos vão se unindo e formando os elementos do Universo.

A evolução em Teilhard emerge com uma dimensão espiritual, está fundamentada na interação entre matéria e espírito, ao longo do processo. O sentido do progresso está justamente na unidade. A religião tem como escopo cooperar para este propósito universal (TEILHARD DE CHARDIN, 1974, p. 119). O ponto de partida de Teilhard é que existe uma intencionalidade na matéria:

Assim, sob a influência combinada de dois fatores: a imiscibilidade essencial das consciências e o mecanismo natural de qualquer unificação, a única figura pela qual podemos corretamente exprimir o estado final de um Mundo em vias de concentração psíquica é um sistema cuja unidade coincide com um paroxismo de complexidade harmonizada. Seria um erro, pois, imaginar simplesmente Ômega como um centro nascendo da fusão dos elementos que reúne ou anulando tais elementos em si próprio. Por estrutura, Ômega, considerado em seu último princípio, não pode ser senão um *Centro distinto a irradiar no âmago de um sistema de centros* (grifo do autor) (TEILHARD DE CHARDIN, 1995, p. 296).

O propósito da evolução tem origem nesse centro que coincide com aquilo que Teilhard denomina *Primeiro motor para adiante*, que faz referência a Cristo como o *Alfa*, aquele que move todo o processo evolutivo, mas também como aquele que é o *Ômega* que atrai todas as coisas para Ele (TEILHARD DE CHARDIN, 1995, p. 316). Essa dimensão intencional na evolução traz implicações importantes para a espiritualidade ecológica, pois o universo e as coisas que o compõem não são vistos como frutos do acaso. Toda a realidade, até a mais singela flor, tem um propósito na criação:

O trabalho da alga que concentra em seus tecidos as substâncias espalhadas, em doses infinitesimais, nas camadas imensas do Oceano, a habilidade da abelha que forma seu mel dos sucos dispersos em tantas flores, não são senão uma pálida imagem da elaboração contínua que, para se

tornarem espírito, sofrem em nós todas as forças do Universo (TEILHARD DE CHARDIN, 1981, p. 27).

Todas as coisas adquirem um valor diferente, pois elas apresentam um propósito dentro da dinâmica evolutiva, por isso, devem ser respeitadas e valorizadas (cf. TRUCKER, 2005). Teilhard, ao mudar a *perspectiva* e o *propósito* espiritual, a partir de seu pensamento evolutivo, também traz consequências à *praticidade* espiritual, pois ela ganha uma perspectiva cósmica, sempre associada a ação. A oração, para Teilhard, tem uma dimensão de orar *com* e *a partir* de todos os elementos da natureza, uma oração em sentido orgânico e ecológico (cf. TRUCKER, 2005). Essa oração tem uma forte noção cristocêntrica, pois é para Ele que o ser humano dirige suas preces.

A oração pode ter origem na própria matéria e abarca também em seu interior a imanência do cosmos. Rezar vai muito além de simplesmente transcender o mundo. O Cristo cósmico permite com que o ser humano se compreenda dentro da dinâmica evolutiva, não contrapondo-se aos outros seres, mas integrando-se a eles. A novidade que Teilhard apresenta é que: “a característica ‘graciosa’ do mundo é que o lugar do centro universal não foi concedido a um intermediário supremo qualquer entre Deus e o Universo; mas antes foi tomado pela própria Divindade – e esta nos introduziu, assim, ‘*it et cum mundo*’, no seio trinitário de sua imanência” (TEILHARD DE CHARDIN, 1974, p. 60).

Uma das mais belas orações que Teilhard compôs foi no período da Primeira grande Guerra e foi intitulada *Hino à matéria*:

Bendita sejas tu, áspera matéria, terra estéril, dura rocha, que cedas apenas à violência e nos forças a trabalhar se quisermos comer.

Bendita sejas, poderosa matéria, evolução irresistível, realidade sempre nascendo, que a cada momento fazes em estilhaços nossos limites e nos obrigas a procurar cada vez mais profundamente a verdade⁵⁸ (TEILHARD DE CHARDIN, 1967, p. 464. Tradução nossa).

A ideia de sacrifício está associada à perspectiva de luta para fazer com que o *propósito* da evolução aconteça, já que o ser humano em união com o divino realiza

⁵⁸ “Bendita seas tú, áspera Materia, gleba estéril, dura roca; tú que no cedas más que a la violencia y nos obligas a trabajar si queremos comer. Bendita seas, peligrosa Materia, mar violenta, indo mable pasión, tú que nos devoras si no te encade namos. Bendita seas, poderosa Materia, Evolución irresistible, Realidad siempre naciente, tú que haces estallar en cada momento nuestros cuadros y nos obligas a buscar cada vez más lejos la Verdad”.

esse impulso interior a fim de procurar se unir cada vez mais ao Ômega. O sofrimento é visto por Teilhard como uma força ascensional do mundo, pois os indivíduos ao tomarem consciência disso devem procurar se unir cada vez mais com Cristo (TEILHARD DE CHARDIN, 2011, p. 94). É neste sentido que as nuances de espiritualidade ecológica em Teilhard possuem uma contundente perspectiva de ação, pois o ser humano pode contribuir ativamente no processo evolutivo, aliás, é essa a sua missão, em razão de que no seu cotidiano ele é convidado a viver e a cooperar nessa dinâmica. “Conservar e desenvolver as energias espirituais era a constante preocupação de Teilhard. Os problemas alimentares, demográficos, políticos, econômicos, ambientais e educacionais estão todos relacionados com a necessidade de energia espiritual” (KING, 2002, p. 92).

O último tema na espiritualidade de Teilhard é a *personalização*, que tem como fundamento a sua preocupação a respeito de uma interpretação panteísta acerca de suas ideias. Em *O Fenômeno Humano* ele identifica duas forças despersionalizantes: a primeira delas é a análise, a base do método científico, que tem como temor final levar a um excesso de síntese; e a segunda é a descoberta do espaço sideral, que conduz o ser humano a considerar-se ínfimo ante o cosmo (TEILHARD DE CHARDIN, 1995, p. 293). Ao perceber essas duas forças o autor propõe uma mudança de *perspectiva*, a partir do *propósito* de todas as coisas, que é ver o Universo não como o reflexo do ser humano, ou seja, de um antropocentrismo, e nem a concebê-lo como impessoal. O ser humano deve integrar-se nessa dinâmica evolutiva e procurar contribuir com a evolução do mundo. “Concretamente embasada e alimentada pelos poderes da matéria, da Terra, da vida, essa espiritualidade deve ser animada pelas dinâmicas do amor, que em si tem raízes cósmicas” (KING, 2002, p. 155).

A partir dessa cooperação que o ser humano vai se personalizando, pois, para Teilhard, não basta uma espiritualidade subjetiva. Essa convergência por meio do processo de centralização no coração da matéria tem como escopo a unidade, porém, essa não é impessoal, e sim pessoal, em que todo ser humano juntamente com todo o cosmo se concentra no ponto Ômega:

Teilhard de Chardin é um exemplo notável e brilhante da renovação cristã criadora que acredita na vida, afirma-a como uma tarefa a ser executada, um trabalho a ser realizado, e celebra-a como a mais preciosa e maravilhosa dádiva a ser amada e experienciada como um sinal do Espírito que a todos sustenta (KING, 2002, p. 243-244).

Para que o mundo se transforme, faz-se necessário cada vez mais o compromisso de cada pessoa a promover uma mudança nos hábitos que, ao invés de conduzirem a realidade a um patamar mais elevado de amor, bondade e paz, a conduzem para o fracasso, a tristeza e a destruição. A espiritualidade *encarnada* de Teilhard pode favorecer a busca pela promoção da ecologia, já que a consciência ecológica exige novas formas de relacionamento com a natureza criada, em harmonia e equilíbrio. Tal exigência relaciona-se com o pensamento teilhardiano, pois o autor preocupa-se com o destino do cosmos e aponta para a responsabilidade humana em trabalhar para que esse futuro seja de plenitude e vida, e não de destruição (KING, 2002).

A reflexão de Teilhard conduz a uma autêntica preocupação com o lugar do ser humano diante da natureza, com o destino de Terra e a responsabilidade da humanidade “pelo futuro e pelo desenvolvimento espiritual e social da comunidade humana” (KING, 2002, p. 221). Na época de Teilhard ainda não se havia constatado a iminência dos grandes desastres ambientais. Atualmente, a consciência ecológica está muito mais desenvolvida e clara. No entanto, ainda há muito a se fazer para que a natureza seja, de fato, cuidada em escala global. Para isso, quanto maiores forem as fundamentações teóricas sobre a importância do debate ecológico, tanto maior serão as atitudes práticas de combate à exploração desenfreada dos recursos naturais. São necessárias urgentes mudanças nos hábitos em nível pessoal e também mundial. Observa-se ainda grande insensibilidade diante das questões ecológicas no mundo.

O cristianismo possui a tarefa, segundo a noção de Teilhard, de favorecer no mundo a união da natureza cósmica com o divino. De acordo com Thomas Berry, pensador católico da ecologia, “o próprio universo é a revelação divina primária. O esplendor e a beleza do mundo natural em toda a sua variedade devem ser valorizados para que alguma ideia válida acerca do divino consiga subsistir no seio da comunidade humana” (BERRY, 1994 *apud* KING, 2002, p. 227).

Uma atitude autenticamente ecológica considera o planeta como um santuário – uma casa – pertencente a todos e, portanto, confiada aos cuidados de todos. Contrariamente às concepções de instrumentalização e exploração da natureza que perduraram por tanto, hoje é mais do nunca necessária a promoção do cuidado, responsabilidade, reverência e respeito para com a Casa Comum (KING, 2002).

Há em Teilhard a eminente discussão sobre uma consciência em nível planetário, capaz de orientar cada pessoa humana na mesma direção, ao longo do processo evolutivo. Esse tema, de certa maneira, termina por coadunar as reflexões apresentadas até aqui. Observa-se na contemporaneidade um retorno das discussões a respeito do cosmos. As mais diversas abordagens, sejam físicas, antropológicas, ecológicas ou místicas, têm trazido à tona reflexões sobre o universo e o lugar ocupado pela vida em seu interior. Muitas dessas abordagens podem dialogar e contribuir para com a espiritualidade cristã. No entanto, devem ser feitas ressalvas quando o cosmos é considerado uma “entidade autônoma”, fruto de um ciclo autogerado e desprovido de qualquer destino espiritual-transcendente. Sob essa perspectiva, não há nenhuma responsabilidade humana no processo cósmico, pois basta uma adesão inconsciente e a perda da individualidade a fim de “mergulhar na corrente energética que circula no Universo para tornar-se ‘um’ com o Cosmos” (MAÇANEIRO, 2011, p. 209).

Pelo contrário, tomar contato com as reflexões de Teilhard de Chardin pode conduzir o leitor a pensar sobre a imensidão do mundo, suas origens e seu destino. Ademais, o profundo senso de unidade do autor e sua visão mística da presença de Deus em todas as coisas conduzem, inevitavelmente, a um amor mais autêntico pela natureza, pelo ser humano e por todo o Universo. Para Teilhard, a densidade do pensamento envolve o planeta como uma esfera espiritual que unifica a humanidade numa só direção. “Na fonte psicológica de toda mística se encontra, se não me engano, a atração ou a necessidade (mais ou menos vaga) que leva cada elemento consciente a se unir ao Todo que o rodeia” (TEILHARD DE CHARDIN, 2006, p. 195). Trata-se de uma interconectividade entre cada indivíduo humano pensante. Além disso, tal conexão se expande, a partir do ser humano, a todos os demais seres, até mesmo os mais simples, que se encontram interligados na imensa teia da vida:

Ao redor da esfera rochosa estende-se uma verdadeira camada de matéria animada, a camada dos seres vivos e dos humanos, a biosfera. O grande valor educativo da geologia é que, ao nos descobrir uma Terra verdadeiramente *una*, uma Terra que não é mais do que um só corpo dotado de um rosto, ela nos lembra as possibilidades de organização sempre mais elevada depositadas na zona de pensamento que envolve o Mundo. Na verdade, não é possível fixar habitualmente os olhos sobre os grandes horizontes descobertos pela ciência, sem que resulte um obscuro desejo de ver ligarem-se entre os homens um conhecimento e uma simpatia crescentes, até que não haja, enfim, sob o efeito de alguma atração divina, mais do que um coração e uma alma sobre a face da Terra (TEILHARD DE CHARDIN, 1994, p. 75 *apud* KING, 2002, p. 233).

Teilhard, ao fundamentar a *Noosfera*, demonstra que a consciência universal deve ser cada vez mais fortalecida, para que a humanidade chegue à plena evolução espiritual. O ser humano, pois, não existe apenas para si, e quanto mais isola-se dos demais e do Universo à sua volta, tanto maior é o vazio e a perda do sentido da existência. O papa Francisco afirma, em tons fortemente teilhardianos, que quanto mais autorreferencial e isolada se torna a consciência de uma pessoa, maior sua voracidade em consumir, em desrespeitar o meio ambiente e o semelhante (cf. FRANCISCO, 2015).

A concepção de um universo evolutivo em progresso constante na direção do espírito divino, conduz Teilhard a reforçar a ideia da necessidade da sintonia humana com o mundo ao seu redor. Em outras palavras, trata-se de uma adesão total de cada indivíduo humano ao Todo, para que seja-lhe então possível evoluir juntamente com essa totalidade. Ninguém se faz sozinho, ninguém progride sozinho. Nem mesmo a humanidade em seu conjunto é capaz de chegar sozinha ao seu termo, se desconsiderar a natureza cósmica à sua volta, uma vez que é o próprio Deus a sustentar todas as coisas em seu Ser:

Em um sistema como esse (um universo estruturalmente convergente), é impossível amar o próximo sem se aproximar de Deus – e reciprocamente do resto. Disso já sabíamos suficientemente bem. Mas também é impossível – isso já nos é menos familiar – amar a Deus ou ao próximo sem ter de fazer progredir, em sua totalidade física, a síntese terrestre do Espírito [...] Já que amamos, para amar ainda mais, vemo-nos então felizmente reduzidos a participar, mais e melhor do que ninguém, em todos os esforços, em todas as inquietações, em toda as aspirações – e também em todas as afeições da Terra –, à medida que todas essas coisas contêm um princípio de ascensão e síntese (TEILHARD DE CHARDIN, 1994, p. 75 *apud* KING, 2002, p. 234).

Como já exposto, Teilhard foi injustamente considerado demasiadamente otimista. Sua crença no progresso final do mundo e na consumação em Ômega não se reduz a uma utopia cega. O autor considera as mais diversas condições, tanto internas quanto externas, para que a realidade atinja, pela evolução, a plenitude. Em primeiro lugar, as próprias condições naturais, a finitude e a corrupção da matéria podem ser empecilhos à consumação do pleroma. Daí decorre mais uma vez as implicações ecológicas da espiritualidade teilhardiana, conforme é possível observar:

Se a humanidade não atingir a maturidade antes que o planeta Terra se torne inabitável; se houver prematura falta de alimento ou de metais necessários; ou, o que seria ainda mais sério, uma insuficiência, em termos qualitativos ou

quantitativos, de substância cerebral necessária para armazenar, transmitir e incrementar a soma de conhecimentos e as aspirações que em dado momento constitui o germe coletivo da Noosfera: a ocorrência de qualquer dessas condições significará, indubitavelmente, o fracasso da vida na Terra (TEILHARD DE CHARDIN, 1966, p. 118 *apud* KING, 2002, p. 235).

Ademais, a compreensão do mistério de Cristo dentro do pensamento teilhardiano é diretamente relacionada à plenitude da consciência universal. Para Teilhard, falar de Cristo significa automaticamente remeter ao sentido último da existência humana. Sua abordagem é, portanto, marcadamente escatológica quando pensa em Cristo e também no ser humano. Quando faz o convite para que Cristo seja visto em todas as coisas, Teilhard compreende o Verbo Encarnado como centro, coração divino que se faz elemento presente no Universo e promotor de uma consciência universal:

Incapaz de se misturar e de se confundir em nada com o ser participado que ele sustenta, anima, reúne, Deus está no nascimento, no crescimento, no termo de todas as coisas [...].

A tarefa única no Mundo é a incorporação física dos fiéis a Cristo e a de Cristo a Deus. Ora, essa obra capital se realiza com o *rigor e a harmonia de uma evolução natural*.

Na origem desses desenvolvimentos, era preciso uma operação de ordem transcendente, que enxertaria – seguindo condições misteriosas, mas fisicamente regulamentadas – a Pessoa de um Deus no Cosmos Humano [...] Foi a Encarnação.

A encarnação é uma renovação, uma renovação de *todas* as Forças e Potências do Universo; Cristo é o instrumento, o Centro, o Fim de toda a Criação, animada e material; por meio dele, tudo é criado, santificado, vivificado. Eis o ensinamento constante e *corrente* de São João e de São Paulo (o mais 'cósmico' dos escritores sagrados), ensinamento que passou para as frases mais solenes da Liturgia, mas que repetimos e que as gerações repetirão até o fim, sem poder apreender ou avaliar sua significação misteriosa e profunda – tão ligada ela se encontra à compreensão do universo (TEILHARD DE CHARDIN, 1994, p. 130-131 *apud* KING, 2002, p. 239).

O sentido cósmico proposto por Teilhard reside na assimilação da consciência de que tudo encontra-se interligado e direcionado a um mesmo fim. Por isso, quanto maior a adesão a projeto divino de plenificação da realidade material, maior será a realização humana sobre a Terra:

Chamo de Sentido Cósmico a afinidade mais ou menos confusa que nos liga psicologicamente ao Todo que nos envolve. A existência desse sentimento é indubitável e tão antiga, aparentemente, quanto a origem do Pensamento [...]. O Sentido Cósmico [...] deve ter nascido logo que o Homem se viu diante da floresta, do mar, das estrelas. E desde então seus vestígios são manifestos em tudo que experimentamos de grande e indefinido: na arte, na poesia, na religião. Através dele reagimos ao Mundo 'considerado como um Todo', como reagimos com nossos olhos à luz (TEILHARD DE CHARDIN, 2006, p. 195).

A espiritualidade teilhardiana incide diretamente sobre a qualidade de vida tão almejada nos tempos atuais e, ao mesmo tempo, tão distante – perdido como está o ser humano em meio à poluição ambiental, visual, sonora, mental... Mais do que nunca, a natureza chama a humanidade à contemplação de seu ordenamento e de sua silenciosa paz. Pela aceitação do lugar de cada indivíduo no Todo que o envolve, o mundo encontrará a verdadeira saída na direção do centro divino que é Cristo. Entretanto, não se deve prescindir a importância da dimensão comunitária e cooperativista, para que não se incorra num individualismo cego e competitivo.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As reflexões de Teilhard de Chardin mostram-se preciosas diante da imensa crise existencial vivida pela humanidade dos tempos atuais. Cada vez mais, o ser humano parece sentir-se sem rumo e a beira de um abismo desconhecido, um absurdo fundamental. Ou ele abraça essa crise e admite sua profunda sede pelo transcendente, ou termina por idolatrar a ciência e a técnica como a saída para a criação de um futuro de supercivilização, onde o problema da falta de sentido estará superado pelo domínio da natureza, por meio de invenções cada vez mais sofisticadas e técnicas cada vez mais avançadas com o desejo último de superar a finitude, o sofrimento e a própria morte. A imensidão cósmica e o absoluto desconhecido que a ciência tem feito perceber sem, contudo, obter as respostas mais elementares sobre o sentido da existência, só fazem por aumentar a busca desesperada por soluções mágicas. Basta observar o crescente número de manifestações religiosas voltadas para crenças esotéricas e naturalistas, algumas vezes vazias de sentido.

O raciocínio teilhardiano oferece uma vertente espiritual de grande valia diante dos anseios e expectativas contemporâneas. A espiritualidade de Teilhard de Chardin pode contribuir para que um número maior de pessoas conheça a imensa riqueza do pensamento cristão, tão atacado por preconceitos. São comuns visões pré-concebidas, como se a doutrina cristã fosse sempre dualista, alheia à natureza e à realidade, incapaz de uma perspectiva holística da existência.

A obra de Teilhard constitui-se como apelo a um despertar para o sentido maior da existência humana sobre a Terra. O autor busca atuar na promoção de uma consciência mais profunda a respeito do envolvimento da humanidade na construção do próprio mundo à sua volta. Seu objetivo é, a partir de um testemunho pessoal a respeito de sua interioridade, oferecer subsídios para que um número cada vez maior de pessoas se envolva na obra de divinização da realidade. As ideias de Teilhard apontam, portanto, para a responsabilidade do ser humano em cooperar com a ação criadora de Deus, que deseja ser “tudo em todos” (cf. 1Cor 15, 28).

O pensamento teilhardiano apresenta fundamentos coerentes para que a humanidade empreenda um caminho de evolução espiritual, tão necessária sobretudo na atualidade, marcada por problemas sociais, econômicos, políticos e ambientais. A abertura progressiva a vínculos profundos com os semelhantes e com o mundo à sua volta, leva a pessoa humana a realizar-se como *ser* de relação e de esperança. A

paixão pelo Absoluto que moveu Teilhard de Chardin pode também mover um número cada vez maior de indivíduos, para que se unam em busca da plenitude tão almejada, ainda que inconscientemente, por todo ser humano.

Nota-se que Teilhard é profundamente cristocêntrico, o que deixa sua espiritualidade carente da essencial dimensão trinitária. No entanto, observa-se que o autor não escapa à tradicional teologia cristã, que reconhece o Cristo como Mediador entre o Pai e a humanidade. Incorporada ao Verbo, a humanidade é entregue por Ele ao Pai. Além disso, apesar de não ser bastante claro com relação à Pessoa do Espírito, Teilhard também deixa inúmeras pistas em seus escritos de que, ao tratar do espírito da matéria, do Fogo, e da presença de Deus em todas as coisas, implicitamente está contida uma perspectiva pneumatológica em sua teologia. Pode-se dizer que ele escreve mais *no* Espírito do que *sobre* o Espírito. Apesar disso, é inegável a lacuna nas reflexões do autor, pois, de fato, uma reflexão sobre a Trindade poderia ter sido mais explorada por ele.

Ademais, foi possível observar que não havia em Teilhard a preocupação ecológica, haja vista ser a ecoespiritualidade contemporânea uma reflexão já avançada e profunda, algo que não se pensava no período vivido pelo autor. Pode-se, contudo, afirmar que Teilhard de Chardin esteve à frente de seu tempo, ao propor um verdadeiro senso de pertença ao planeta e a necessidade de união da humanidade em prol do bem comum de *todos* os seres vivos – não só os humanos. Os objetivos do autor podem até ser diversos daqueles propostos pela espiritualidade ecológica e integral mais recente. No entanto, convergem para a necessidade humana de encontrar a razão de ser da existência e a motivação para atos nobres – como o cuidado para com a Casa Comum, por exemplo. Neste sentido, o pensamento de Teilhard é uma fonte inspiradora para quem crê e busca um futuro de vida em plenitude na Terra.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. São Paulo: Paulus, 1997. 464 p.

_____. **O Livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 2008. 296 p.

ALISON, James. **Re-thinking sacramentality after René Girard: desire, sign and the intelligibility of crisis**. Disponível em <<https://jamesalison.com/re-thinking-sacramentality-after-rene-girard/>>. Acesso em: 10 out. 2022.

ARCHANJO, José Luiz. Notas de rodapé. In: CHARDIN, Pierre Teilhard de. **O Fenômeno Humano**. Trad. José Luiz Archanjo. São Paulo: Cultrix, 1988.

BARJON, L., LEROY, P. **A carreira científica de Teilhard de Chardin**. Lisboa: Livraria Moraes Editora, 1965.

BERRY, Thomas. **Ecology and the Future of Catholicism: A Statement of the Problem**. New York: Orbis Books, 1994.

BLANK, Renold. **Escatologia do mundo**. O projeto cósmico de Deus. São Paulo: Paulus, 2001. 391p.

BOAVENTURA, São. **Itinerário da mente para Deus**. Petrópolis: Vozes, 2016.

BOFF, Leonardo. Panteísmo *versus* Panenteísmo. **Instituto Humanitas Unisinos**. 2012. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/172-noticias-2012/508499-panteismoversuspanenteismo>>. Acesso em 15 dez. 2022.

_____. **Evangelho do Cristo Cósmico**: a busca da unidade do todo na ciência e na religião. São Paulo: Record, 2008. 190 p.

CASADESÚS, Ricard. **El amor como fuerza conductora del desarrollo evolutivo en Teilhard de Chardin**. Conferencia. Jornada Espiritualitat, ciència i cultura. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2015.

CHALOUB, Ricardo Moreira. 2015. **A terra é azul!** Disponível em: <http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252015000300010>. Acesso em: 12 jan. 2022.

CONCÍLIO VATICANO, 2., 1962-1965. **Gaudium et spes**: constituição pastoral do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no mundo de hoje. São Paulo: Paulinas, 1974. 131 p. (GS)

_____. **Lumen Gentium**: constituição dogmática sobre a Igreja. 9. ed. São Paulo: Paulinas, 1990. 104 p. (LG)

CUNHA, Mariana Paolozzi Sérvulo da. Aspectos da personalização do universo em Teilhard de Chardin: da individualização e multiplicidade da vida à ipseidade do ser humano. **Filosofia e História da Biologia**, v. 13, n. 1, p. 89-107, 2018.

CUYPERS, Hubert. **Vocabulário Teilhard**. Cadernos Teilhard. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1968.

DANIÉLOU, Jean. *Signification de Teilhard de Chardin*. In: **Études**, tomo 312, n. 2, février 1962, p. 145 - 161.

DE LUBAC, Henri. **A oração de Teilhard de Chardin**. Lisboa: Livraria Duas Cidades, 1965.

DESCARTES, René. **Discurso do método**: meditações. 2. ed. São Paulo: Martin Claret, 2012. 134 p.

FASANO, Anderson. **O pensamento escatológico de Teilhard de Chardin**. Dissertação (Mestrado em Teologia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 120 p., 2009.

FREIRE-MAIA. **Criação e Evolução**. Deus, o acaso e a necessidade. Petrópolis: Vozes, 1986.

GREY, Mary. *Cosmic Communion: A Contemporary Reflection on the Eucharistic Vision of Teilhard de Chardin*. **Ecotheology**, 10.2, p. 165-180, 2005.

IGREJA CATÓLICA. Papa (2007- : Bento XVI). **Carta encíclica *Spe Salvi* sobre a esperança cristã**. 1. ed. São Paulo: FTD, 2007. (SS)

IGREJA CATÓLICA. Papa (2013- : Francisco). **Carta encíclica *Laudato Si'* do Santo Padre Francisco sobre o cuidado da casa comum**. 1. ed. São Paulo: FTD, 2016. (LS)

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2015. 621 p.

KING, Ursula. **Cristo em todas as coisas**. A espiritualidade na visão de Teilhard de Chardin. São Paulo: Paulinas, 2002. (Coleção Caminhos no espírito).

KOZECHEN, Mateus; ALMEIDA, Rogério Miranda de. Matéria e consciência em Teilhard de Chardin: da complexidade à convergência. **Helleniká** – Revista Cultural. Curitiba, v. 2, n. 2, p. 147-161, jan./dez. 2020.

LABORDA, Alfonso Pérez de. **La filosofía de Pierre Teilhard de Chardin: La emergencia de un pensamiento transfigurado**. Madrid: Ediciones Encuentro, 2001. 474 p.

LIBÓRIO, Luiz Alencar. **O evolucionismo criador de Chardin: aspectos antropológicos**. *Paralellus*. Recife, Ano 2, n. 4, p. 227-240, jul./dez. 2011.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. **Universo científico e visão cristã em Teilhard de Chardin**. Petrópolis: Vozes, 1967.

LUBAC, Henri de. **A oração de Teilhard de Chardin**. Lisboa: Livraria Moraes, 1965. 273 p.

MAÇANEIRO, Marcial. **O labirinto sagrado**. Ensaios sobre religião, psique e cultura. São Paulo: Paulus, 2011. 247p.

MACFAGE, Sally. ***The Body of God: An Ecological Theology***. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

MALDAMÉ, Jean-Michel. **Cristo para o universo**. Fé cristã e cosmologia moderna. São Paulo: Paulinas, 2005. (Coleção Repensar).

MARTINAZZO, Eusébio. **Teilhard de Chardin**: Ensaio de leitura crítica. Petrópolis: Vozes, 1968. 240 p.

MAZZAROLO, Isidoro. **Jesus e a física quântica**. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Reflexão, 2011.

MERMOD, Denis. **A Moral em Teilhard de Chardin**. Trad. Hilton Ferreira Japiassu. Petrópolis: Vozes, 1969.

MOLTMANN, Jürgen. **No fim, o início**. Breve tratado sobre a esperança. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. **O caminho de Jesus Cristo**: Cristologia em dimensões messiânicas. Santo André: Academia Cristã, 2014. 512 p.

MOLTMANN, Jürgen; BASTOS, Levy. **O futuro da criação**. Rio de Janeiro: Mauad, 2011.

MOONEY, Christopher F. ***The Body of Christ in the writings of Teilhard de Chardin***. Paris: Institut Catholique.

MORTIER, Jeanne-Marie. **Pierre Teilhard de Chardin: pensador universal**. São Paulo: Cultrix, 1981.

NAZÁBAL, Ignacio Cacho. **Teilhard de Chardin: inmanencia y transcendencia del Cristo Cósmico**. Santander: Editorial Sal Terrae, 2020. 348 p.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia de bolso, 2012. 344 p.

PEÑA, Juan L. Ruiz de la. **Teologia da Criação**. São Paulo: Loyola, 1986.

RATZINGER, Joseph. **Introdução ao cristianismo**: preleções sobre o Símbolo Apostólico. 8. ed. São Paulo: Loyola, 2017.

_____. **O fundamento sacramental da existência cristã**: Teologia da Liturgia. 1. ed. Brasília: Edições CNBB, 2019.

RIDEAU, Émile. **O pensamento de Teilhard de Chardin**. Lisboa: Livraria Duas Cidades, 1965. 422p.

RUBIO, Alfonso García. **Unidade na pluralidade**. São Paulo: Paulinas, 1989.

SCHÄFER, Lothar. A realidade quântica como base da visão de Teilhard de Chardin e uma nova concepção da evolução biológica. **Cadernos IHU Ideias**. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, ano 3, n. 45, 2005.

SILVA, Bruno Machado Belisário da. O Dualismo Corpo-Alma e sua influência no Cristianismo e na sociedade Ocidental. **Revista Eletrônica de Teologia e Ciências das Religiões**. Disponível em: <<https://revista.fuv.edu.br/index.php/unitas/article/view/613>>. Acesso em: 12 jan. 2023. Vol. 5, n. 2, 2017.

SILVA, Robson Barbosa da. **Deus como criador**: uma proposta de relacionamento entre ciência e teologia. Revista Eletrônica Espaço Teológico. Vol. 12, n. 22, jul/dez, p. 06-18, 2018.

SKWARA, Witold. **O tempo biológico em Teilhard de Chardin**. São Paulo: Loyola, 2018. (Coleção Humanística).

SMULDERS, Peter. **A Visão de Teilhard de Chardin**: ensaio de reflexão teológica. Trad. Frei Orlando dos Reis, O. F. M. Petrópolis: Vozes, 1965.

SOUZA, Maria Aparecida de. **Criação e Evolução**: em diálogo com Teilhard de Chardin. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 144 p., 2007.

SUDBRACK, Josef. **Mística**. A busca do sentido e a experiência do absoluto. São Paulo: Loyola, 2007.

SUSIN, Luiz Carlos (org.). **Mysterium creationis**. Um olhar interdisciplinar sobre o Universo. São Paulo: Paulinas, 1999.

TAVARES, Sinivaldo. Evangelho da criação e ecologia integral: uma primeira recepção da Laudato Si'. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 48, n. 1, p. 59-80, Jan./Abr. 2016.

TEILHARD DE CHARDIN, Pierre. **Em outras palavras**. São Paulo: Martins Fontes, 2006. 255p.

_____. **Hino do Universo**. São Paulo: Paulus, 1994.

_____. **Human Energy**. London: Collins, 1969.

_____. **Mundo, Homem e Deus** – textos selecionados e comentados por José Luiz Archanjo. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 1980.

_____. **O Fenômeno Humano**. Trad. José Luiz Archanjo. São Paulo: Cultrix, 1988.

_____. **O Meio Divino**. Trad. José Luiz Archanjo. São Paulo: Cultrix, 1981.

_____. **Ciência e Cristo**. Petrópolis: Vozes, 1974. 204 p.

_____. **Comment je crois**. Paris: Les Éditions du Seuil, 1969. 294 p.

_____. **El corazón de la materia**. Santander: Editorial Sal Terrae, 2002. 189 p.

_____. **Escritos del tiempo de Guerra**. 2. ed. Madrid: Taurus, 1967. 466 p.

_____. **Genesis de un pensamiento**. Madrid: Taurus, 1961. 371 p.

_____. **Hymne de L'Univers**. Paris: Les Éditions du Seuil, 2011. 251 p.

_____. **Men's Place in Nature**. London: Colins, 1966.

_____. **O Fenômeno Humano**. 14. ed. São Paulo: Cultrix, 1995. 394 p.

_____. **O meio divino**. Petrópolis: Vozes, 2020.

THYS, Albert. **Consciência-Reflexão Coletivização em Teilhard**. Petrópolis: Vozes, 1967.

TRESMONTANT, Claude. **Introdução ao pensamento de Teilhard de Chardin**. Lisboa: Livraria Moraes Editora, 1961. 178p.

TUCKER, Mary Evelyn. **The Ecological Spirituality of Pierre Teilhard de Chardin**. *Spiritus: A Journal of Christian Spirituality*, v. 7, n. 1, p. 1-19, spring, 2007.

TUCKER, Mary Evelyn. **Teilhard's Ecological Spirituality**. In: DUFFY, Kathleen. (Ed.). *Rediscovering Teilhard's Fire*. Philadelphia: Saint Joseph's University Press, 2005.

VALLINA, Agustín Udías. **O Legado da espiritualidade de Teilhard de Chardin**. *Studium: revista teológica*. Curitiba, ano 9, n. 15, p. 113-126, 2015.

VASCONCELOS, Aparecida. **A extensão da cristogênese em Teilhard de Chardin: "Omnia in ipso constant" (CI 1,17)**. Tese (Doutorado em Teologia). Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Belo Horizonte, 332 p., 2015.

_____. **Cristo e o Universo: a visão mística de Teilhard de Chardin**. São Paulo: Paulinas, 2018. 118 p.

WILDIERS, N. M. **Teilhard de Chardin**. Trad. Armando Carvalho. Lisboa: Editorial Presença, 1965.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-filosófico** 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995. 611 p.